98

ثم اعلم ان التقيد المادة التي ذكرها انما هو في الوجودات
لوفي الوجود تارة اوفيهما معا وكذا الحال في سائر الصفات
السابقة على الوجود قوله بان الشيء الواحد لا يكون
له الا وجود واحد لو سلم هذا في الوجود الخارجي
فقد ان الحال في الوجود الذهني ليس كذلك قوله واعلم
انه لم يرد الشيخ الرئيس وبعض انهم لم يريدوا على
الاستلزام ولم يدعوا التقدم فلا يكون ما ذكره
المتأخرون من التقدم تأمل نقلا عن القدماء عند
الحكماء كما انه ليس بتمام عقلا لا بلا دليل ولا بما هو
هذا آخر ما قصدنا ايراده في شرح رسالة اثبات
الواجب تمت هذه النسخة الشريفة في وقت العصر
في شهر لجمازي الاخرة في يوم الاربع في بلدة
دارند في مدرسة حمزه افندي في وادي غلشيدي
في بستان دانا باغي من يد المذنب المفتقر الى رحمة
الله الملك المنان علي بن عبد الكريم بن يعقوب
غفر الله لهم ولوالديهم واحسن اليهم اجمعين تاريخ سنة ثلث وتسعين والف من الهجرة
النبوية
١٠٩٣

معهد الدراسات الشرقية للعلوم والتقنية

معهد الدراسات الشرقية للعلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة القديس يوسف

701

معهد الدراسات الشرقية للعلوم والتقنية

102

معهد تراث علوم الشريعة والثقافة الإسلامية

103

= Ahlw. 1992

كتاب عقائد الجدال

التنبيه في الفقه الاقتضاء في الاصطلاح عنوان
البحث الأول المعلوم في البحث السابق بهو الأنفع

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

يا من وفقنا لتحقيق العقايد الاسلامية وعصمنا
عن التقليد في الاصول والفروع الكلامية صل على
محمد المؤيد بقواطع الحج والبرهان المشيد بلوامع
السيف والسنان وعلى آله واصحابه الاعيان
المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان وبعد
فيقول الفقير الى عفو ربه الغني محمد بن سعد
الصديقي الدواني ملكه الله نواصي الاماني
ان العقايد العضدية لم تدع قاعدة من اصول
العقايد الدينية الا وقد اتت عليها ولم تترك من
امهاتها وبحاتها الا وقد صرحت بها او اومأت

قوله يا من وفقنا اه استعمل كلمة
يا المخصوصة لنداء البعيد مع الله
سبحانه تعالى اقتباسا من حبل
الوريد ههنا لنفسه ولمستعاد لها
عن مكان النفي لا يقال ان كتابه
يترك الحمد اجزم لانا نقول حقيقة
الحمد اظهار الصفات الكمالية لا
يخصوص المحمدة وما يشتق منها خص
به السيد السند في حواشي شرح المطا
لع فقد اتى بالة للاظهار بوصف
تتبع بالموفقية بالبا بسم الله الرحمن الرحيم فليس
الحمد خاليا عن الحمد حتى يكون تركيبه
اجزم على انه لا يلزم من ترك الكتابة
الترك رأسا كما صرح به العارف الجامي

فان قلت وصف الصحابة بالمبشرين يعم
الكل هم من الصلوة قلت انما يلزم ذلك
لو كان الوصف مخصصا واما لو كان
مادحا فلا اراد بتبشرهم وعده في مكان
متفرقة وليس المراد بتبشرهم ما هو
المشهور حتى يلزم كون العشرة
المبشرة لا غير وكون العشرة
لذكرهم رسول الله في مجالس
رسائلهم ويحتمل ان يكون مبشرة
قولهم قتل بنو فلان والقاتل واحد
ويحتمل ان يكون على صيغة كم الفاعل
في لا يرد شيء فاقم رضه مبشرين
للمؤمنين الذين يعملون الصالحات
فان النبي كان بشيرا ونذيرا وهم بعده
ايضا كذلك ويحتمل ان يكون صفة
الآل والاصحاب فقط وكلما وتحتمل
التثنية والجمع وصيغة التعلو والتفو

كلمة على داعية الشيعة فانهم لا
يجوزون الفضل بين النبي والولي
على هكذا قاله في الحاشية الجديدة على
شرح التجريد وقال شرحها ويقولون
ذلك حديثا موضوعا وهو من فضل
بيني وبين آلي لعلي فليس مني عصمنا

وقد اطلع

اعلام الخفي ويرد انه ليس مخصوصا بالنبي عم فلا فائدة يعتد بها في ايراده التعريف والجواب ان الوحي بالمعنى اللغوي وان كان غير مخصوص لكن الامر بتبليغه اويقال ان التعريف قد تم بقوله هو انسان بعثه الله تع الى الخلق ولذا اقتصر عليه صاحب المواقف فان عرف النبي عم بانه من قال الله تع ارسلنا الى قوم كذا او الى الناس جميعا و 2 لا يلزم الورود فما هو التعريف حقيقة خطيب

ولم اطلع على شرح لها يكشف مقاصدها ويبسط
فوائدها بل لم ار لها ما يعد في عداد الشروح اذ كل
ما وصل اليَّ من ذلك مقدوح فوائدها مجروح فحدا
ذلك الى ان اشرحها شرحا وافيا بحل المغالق كافيا
في تحقيق المقاصد والتفصي عن المضايق ولم
استرسل مع ذلك شعب القيل والقال على ما هو
داب اهل الجدال القاصرين عن انتهاج طريق
الاستدلال بل اتبعت الحق الصريح وان خالف
المشهور واخذت بمقتضى الدليل وان لم يساعده
الجمهور قال المصنف رحمه الله تعالى قال النبي صلى
الله عليه وسلم وهو انسان بعثه الله تعالى
الى الخلق لتبليغ ما اوحاه الله وعلى هذا لا يشمل
من اوحي اليه ما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير

ان يحمل المؤلف على ما وقع الى انسان
خلق السر بتبليغها او حاد الوقوع الى
عمرو اعم من ان يكون عمرا بالذات او
بالاعتبار فزيد من حيث انه اوحى اليه
في نزوله من حيث انه يقبل ما يلقى اليه او بان
ان يسمع ما لا قراءة تسمى وبسوغ
زيد بن عمرو بن نفيل فيما يتلقى به او بان
يكون ما كلم من السر المعرفة من هو
الا خبر بان يحمل ما ذكر في حق زيد
قوله ولا يختص بمن هو صاحب كتاب او
شريعة فانه اذا ثبت ان الوحي اليه
وهما ثبت ان الرسول قد يكون بغير
كتاب ولا شريعة وهو كذلك
اذ يكون مبعوثا الى غير كما قيل لزيد بن نفيل اللهم الا
ان يتكلف والترسل فد يستعمل مرادفا له وقد يخص
بمن هو صاحب كتاب او شريعة فيكون اخص من النبي
واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر او بمعنى الارتفاع
او هو منقول من النبي بمعنى الطريق واللام في النبي
للعهد الخارجي اذ المراد به الفرد الكامل على ما يساق
اليه الذهن في المقام الخطابي ستفترق امتي على
الاجابة وهم الذين آمنوا به وهو الظاهر فان اكثر ما
ورد في الحديث على هذا الاسلوب اريد به اهل
القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة
كما ان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان فرق الكفر
اكثر من هذا العدد بكثير ثلثا وسبعين فرقة الثنتين
اما للتأكيد فان ما هو محقق الوقوع قريب كما قيل في

قوله تعالى وسوف يعطيك ربك فترضى او بعضها اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حيوة على الشفاعة

وما يتوهم من انه حمل على اصول المذاهب في اقل هذا العدد وان حمل على ما يشمل الفروع في اكثر منه فوهم لا مستند له لجواز ان يكون الاصول التي بينها مخالفة معتدة بها بهذا العدد وقد يقال العلم في وقت من الاوقات بلفظ هذا العدد وان زادوا او نقصوا في اكثر الاوقات كلها في النار من حيث الاعتقاد فلا يرد انا نريد الخلود فهو خلاف الاجماع فانا نريد المؤمنين لا يخلدون فيها فان اريد بمجرد الدخول فيها فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا يقهرهم عصاة والعقل بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا ولا يبعد ان يكون المراد استقرار مكثهم في النار بالنسبة الى ساير الفرق ترغيبا في تصحيح العقايد الا واحدة قيل ومن هم اي الفرقة الناجية قلت الذين هم على ما انا عليه واصحابي

وايضه يقتضي ذلك الناجية من الاشاعرة فرقة واحدة لا جميعها لاختلاف الاشاعرة في الفروع حاصلها والله اعلم جواب باختيار محمد الشق الاول وتخصيص الاصول بما بينها مخالفة معتدا بها بخلاف ما نقل فانه جواب باختيار كل من شقيه محمد احسن التوفيق وفي رواية كلها في الجنة الا الزنادق ويمكن وكلها في الجنة الا من اشتهر الا الزنادق وهم الخالدون في النار

سبب اعتقادهم

قوله وقد يقال العلم في وقت من الاوقات بلفظ هذا العدد الخ قوله وقد يقال هذا جواب اخر محصله اختيار الشق الثاني ومنع قوله ان ما يشمل الفروع اكثر من هذا العدد واما الجواب بان يكون في بعض الاحيان على هذا العدد وعلى الكافة على ما صدق الحديث فرجاء الظان هذا اختيار كلهم في شقي الترديد وقوله وان زادوا او نقصوا وقع على الشق الغير المرتب وجوز ان يريد اختيار الشق الاول كما قيل ويريد بالا صول اعم من ان يكون بينها مخالفة معتدا بها كما في ح لا يكون قوله وان زادوا داخلا في البيان بل للنقصان فقط احمد

قوله فلا رد ويمكن ان يكون كل فرقة في النار لا واحدة فان افرادها مما يسوغ في النار وتختلف بكونها في النار لا واحدة وهي ما وافقت النبي واصحابه اعتقادا وعملا وهذا هو الظاهر من قوله ما انا عليه واصحابي وعلى هذا يكون قوله والا بعضهم من افرادها صلة وقع التوجيهين لابن ابي الشريف وعلى كل واحد

قوله ان ما يشمل الفروع اكثر من هذا العدد الخ قوله ان ما يشمل الفروع اكثر من هذا العدد واما الجواب بان يكون في بعض الاحيان على هذا العدد وعلى الكافة على ما صدق الحديث فرجاء الظان هذا اختيار كلهم في شقي الترديد وقوله وان زادوا او نقصوا وقع على الشق الغير المرتب وجوز ان يريد اختيار الشق الاول كما قيل ويريد بالاصول اعم من ان يكون بينها مخالفة معتدا بها كما في ح لا يكون قوله وان زادوا داخلا في البيان بل للنقصان فقط احمد

قوله فلا رد ويمكن ان يكون كل فرقة في النار لا واحدة فان افرادها مما يسوغ في النار لا واحدة وتختلف بكونها في النار لا واحدة وهي ما وافقت النبي واصحابه اعتقادا وعملا وهذا هو الظاهر من قوله ما انا عليه واصحابي وعلى هذا يكون قوله والا بعضهم من افرادها صلة وقع التوجيهين لابن ابي الشريف وعلى كل واحد

فان قلت كيف كلها في النار الا واحدة وقد قال عليه السلام اختلاف امتي رحمة قلت هذا في الفروع وذلك في الاصول احمد

سبب الاعتقاد

الناجية قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي رواه
الترمذي والاصحاب جمع صحب وهو جمع صاحب او جمع
صحب مخفف بلفظ صاحب وهو من رأى النبي عليه السلام
مؤمنا به ولو كان في حال البلوغ او قبله او بعده طال
صحبته او لا وهذه اشارة الى مقاصد الرسالة
عقايد المراد بالعقايد ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده
من غير تعلق بكيفية العمل لكونه تعالى حيا عالما قادرا
الى غير ذلك من مباحث الذات والصفات وبسمى
تلك الاحكام اصلية وعقايد واعتقادية ويقابلها
الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة و
الزكوة والحج والصوم ويسمى شرايع وفروعا و
احكاما ظاهرة الفرقة الناجية وهم الاشاعرة الناجية
في الاصل للشيخ ابي الحسن الاشعري وهو منسوب
الى الاشعر ابي قبيلة من اليمن وقيل الى جده ابي
موسى الاشعري فان قلت كيف حكم بان الفرقة

طوبى هذا التعريف يدل على ان الملائكة
ليسوا باصحابه وان محمد الكرام
اختلفوا وقال بعضهم ينبغي انهم
ليسوا داخلين في الصحابة والظ
من كلام بعضهم كالامام الرازي
انهم داخلون فيها واعلم ان المراد
بالرؤية الرؤية بالعين لا المنام
وخرج بقوله مؤمنا به زيد بن عمرو
بن نفيل لانه راى النبي ﷺ قبل بعثه
ثم التعبير عن الراى يخرج الاعمى الذي
صحبه ﷺ وطالت صحبته كابن ام
مكتوم ولذا غير بعضهم التعريف
وقال من لاقى النبي ﷺ مسلما حطب
طوبى الترمذي بكسر التاء واليم وفتح
التاء واليم وهو من تلامذ محمد
البخاري وكان ثقة وشريك في بعض الشيخ
وله تصانيف كثيرة وصحيحة و
كتابه احسن الكتب تنسيقا وافقل
تكرارا وروى عن الشيخ عبد الله الا
نصاري ان كتاب الترمذي عندي
افضل من كتاب البخاري وروى البخاري و
مسلم
عما ذكره الكشاف ان لكم وقيل هذا سا
لكم الافتاده وفيه ان الكلام جاء بعض
مطمئن العين وبعض من تولد العمى و
اسم بالغين الثالث لمولانا الحاجي
خلونبلي ان يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما
لا يتعلق به العمل وان يكون تلك
الاشياء بما من الشرع او اختلاف الام فيه
اذ فيه لا يختلفها الاديان عند
المراد بالشرايع علم الفقه وعلم اصول
الفقه والحديث والتفسير وغيرها
من الاحكام الفقه فقط عطف
الخاص على العام من قبيل عطف

فاما فان هذا صحيحة
وهم بقل طال روية
اشارح الا المراد با
روية المصاحبة
سواء راى النبي
اولا فلا يرد الا
عتراض بالاعمى
او اشارة الى التسمية بالصاحب لكل
فعله رعاه
الترمذي عبارة
الحديث المروي عن
الترمذي في المشكوة و
تفترق امتي على ثلث وسبعين
ملة كلهم في النار الا ملة واحدة قال
قالوا من هي يا رسول الله قال
ما انا عليه واصحابي فان ذكره انص
منتهى على رواية اخرا ونقل الحديث
بالمعنى حطب
على المتقد المراد هنا
والا فاعتقاد وهو غير
به لتخرج الامور التي
يتعلق الغرض بنفس
اعتقاده وبكيفية العمل
وما كان ذاته موضوعا فيه
وتباحث الصفات
فيه الصفة ومحل عليها شئ على طريق
لا ضمنا بها من الشرع او اختلاف
الشرايع فيها باختلاف الام مخلا
ادنى فانه لا يختلفها الاديان عند
ضمن المراد بالشرايع علم الفقه وعلم اصول
الفقه والحديث والتفسير وغيرها
من الاحكام الفقه فقط عطف
الخاص على العام من قبيل عطف

وقد دون لحفظها علم
العلي وقد دون علم التفسير

الناجية وهم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها الناجية
قلت سياق الحديث مشعر بانهم المهتدون المعتقد
بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وذلك انما ينطبق على
الاشاعرة فانهم يتمسكون في عقايدهم بالاحاديث
الصحيحة المروية عنه صلى الله عليه وسلم وعن اصحابه
ولا يتجاوزون عن ظواهرها الا لضرورة ولا يسترسلون
مع عقلهم كالمعتزلة ومن حذا حذوهم ولا مع النقل
من غيرهم كالشيعة المتبعين لما روي عن ائمتهم لاعتقادهم
العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلي في بعض تصانيفه قد
باحثنا في هذا الحديث مع استاذنا نصير الدين محمد
الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر
الراي على انه ينبغي ان يكون تلك الفرقة مخالفة لساير
الفرق مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية فانهم
مخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف
غيرهم من الفرق فانهم متقاربون قلت الشيعة تفارق

لا يخفى ان ما يعلم انما هو بعض
مما سيوجد انه تع اذ من الاشياء
ما لا يعلم ولذا قيل ان الله تع خلق
ثمانين والف عالم وارتفعوت
والف عالم في البر وارتفعوت و
الف في البحر وقيل لا يحصر عدد
المخلوقين لله تع وبما احتجت
ربك الا هو الاان يقال المراد
به ما يمكن ان يعلم او المراد تعلق
العلم وبعض كالرسول كان المعتزلة
قالت ان مرتكب الكبيرة مثلا ليس
بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة
بينهما كذلك الشيعة الامامية
تقول هكذا ويثبت بينهما عبد
الاجماع في اللغة يحمل على معنيين
اظهرهما الاجتماع على الشيء والثاني
العزم من قولهم اجمعت على الشيء
اذا عرفت عليه واما في الشرع فهو
اتفاق العصر على حكم الحادث
والنص اما عليه والمراد بعلم
العصر فقهاؤه ولا اعتبار باتفاق
غيرهم اصولا كما لا اعتبار باتفاق
التوافق اما في القول او في الفعل
والعقد والمراد باهل الحل
فالاتفاق كالحس فيشمل الاتفاق
هذه الامة واتفاق غيرهم وقوله
اهل الحل والعقد يخرج العوام فانه
لا اعتداد بقولهم وينعقد الاجماع
بدونهم وقوله من امة يخرج اتفاق
سايرالملل والاديان ناسبه لهم مولانا
سيد عمر اي كمطلق الاتفاق
والا فكونه بلفظ الاتفاق لا يناسب
المعنى المصطلح اذ هو عبارة عن
الاتفاق المخصوص ثم لا اخفاء في ان
الكلام مبناه على المعنى المصطلح على ان كون
الكلام على المعنى المصطلح يتوقف
على التجريد والتكلف
عليه فتامل مع ان

قال الشيخ ابو الحسن الاشعري
ان افعال العباد كلها واقعة
بقدرة الله تع مخلوقة له ولا
تاثير لقدرة العبد فيها وهذا
اصلا بل القدرة والمقدور
واقعان بقدرة الله تع كما
قالته المعتزلة رحمه الله اخرج به
قالوا افعال العباد
بالكسب لا بالجبر المطلق كما يقول
الجبرية ولا بالاختيار كما يقول
المعتزلة رحمه الله اخرج به
المجسمة فانهم يثبتون الرؤية
ايضا الا انهم يقولون بانه
جسم في مكان وجهة حاصر كشئ
الوجوب على الله تع وافعاله
معلل وكون الحاكم بالحسن و
القبح الشرعي وكون المرء مرزوقا و
الارادة وغير الامر وكون المنزلة
والصراط وخلق الجنة والنار
الآن الى غير ذلك من الروس
قوله من الامة صفة للاهل في
قوله لاهل الحل والعقد اي كائنا
شيئا من الامة ادامة محمد صلى الله
عليه وسلم وكذا قوله ع عصر صفة
واحد بناء على ان التنوين عوض
عن المضاف اليه فتامل ح
قوله في كل عصر اي عصر كان فان
الاجماع ينعقد باتفاق اهل
الحل والعقد في زمان واما اتفاقهم
في كل عصر بعد عصر فليس بلازم
بل هكذا هذا لا يمكن ان يتحقق الاجماع
اصلا بكونه قوله باقي

المعتزلة في اكثر الاصول ولا تخالفها الا في المسائل
قليلة اكثرها يتعلق بالامامة وهي بالفروع اشبه
بل الايلق بذلك الاشاعرة فان اصولهم مخالفة
لاكثر اصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة
الكسب وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزيهه
من المكان والجهة بل جواز كل موجود من الاعراض
وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم
والروائح وجوزوا رؤية اعمى الصين بقعة الاندلس
واستاد للممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء و
كون الصفات لا هي عين الذات ولا غيرها والفرق
بين الارادة والرضاء الى غير ذلك من المسائل التي يشنع
مخالفوهم عليهم فيها كما ستحيط به كتبهم اجمع الاجماع
هنا بمعنى الاتفاق لا بمعنى المصطلح وهو اتفاق
جميع اهل الحل والعقد من هذه الامة في كل عصر على حكم
من احكام الدين فان المذكور ضرورات ليست كذلك الا والذكر

الاولى فان
الكل اصحاب
لهم الا كما قال
المطرزي

باستقراء الاوراد

اسم بلدة في المشرق

اسم بلدة في المغرب

يعني ان الارادة
والمشية و
التقدير تتعلق
بالحسن والقبح
والرضاء و
المحبة والا
مر لا تتعلق الا
بالحسن

نسب الى طائفة مخصوصة وهم السلف من المحدثين العارفين باحاديث رسول الله عم وتمييز اقسامها من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها ونقدها عن الموضوعات وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة على ان العالم هو في الاصل ما يعلم به الشيء كالخاتم لما يختم به غلب على ما يعلم به الله تعالى وهو ما سوى ذاته وصفاته حادث ولما كان الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم وزعموا ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي الشرح الجديد للتجريد وبينا انه لا يتم استدلالهم كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتي كان جزءا من علته التامة قطعا فلا يتحقق العلة التامة البسيطة

وانما فرق بين العلم والمعرفة بان العلم هو ادراك غير مسبوق بالجهل والمعرفة مسبوق بالجهل فعلى هذا لا يقال الله عارف بل يقال الله عالم وايضا متعلق العلم مركبات ومتعلق المعرفة بسايط فعلى هذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله لانه تع بسيط حقيقي لا جزء له فقوله الشارح فيعلم به الله تع ليس بجيد رح والعلم بحدوث العالم اصل جميع العلوم الاسلامية ... لان العالم ان لم يكن محدثا كان قديما فيلزم ان لا يكون متناهيا ... لا فائدة في وعد ووعيد وارسال الرسل والانبياء لعدم القيامة ولعدم الفناء للعالم فيلزم تكذيب لوجود الانبياء والرسل فيلزم الكفر فلا يثبت شيء من الشرايع والاحكام بدونه ... اراد اطلاق الحمل على جزئية الاطلاق الموضوع على الموضوع له اذ الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم سواء كان بالزمان او بالذات لانه موضوع لكل منهما على حدة على ما يستفاد من كلام المحققين في حواشي شرح حكمة العين حيث قال فيها فيما هذا الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم فان كان بالذات فهو الذاتي وان كان بالزمان فهو الزماني وفي كلام بعضهم ما يدل على ذلك فتامل رح

وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم ان فذلك بقوله
كان بقدرة الصانع بعد ان لم يكن اى وجد بعد العدم بعدية
زمانية كما هو المتبادر فان المعنى الاول مجرد اصطلاح
من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هو الفلاسفة فان
ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا الى قدم العقول
والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بعدادها و
صورها الجسمية والنوعية واشكالها واوضاعها
والعنصريات بعدادها ومطلق صورها الجسمية
لا اشخاصها واما صورها النوعية فقيل بحسبها فان
صور خصوصيات انواعها لا يجب ان يكون قديمة والظ
من كلامهم ان قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون
بحدوث نقل ان مراده الحدوث الذاتي وقد رايت
انا كتابا بخط واحد من الفلاسفة الاسلامية قديم
قبل هذا التاريخ بمائة سنة وذكر فيه نقلا عن
ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم

قوله كما هو المتبادر اى عالم يكتف
بالدلالة لان ان المصدرية الداخلة
على الماضي اخي قوله لم يكن قطعت
دلالة الفعل عن المضي الماضية فلا يبقى
له الاحتمال الزمان والتجدد المتبا
در من ذلك الاحتمال الزمان فيكون
المتبادر من مجموع قوله بعد ان لم يكن
البعدية الزمانية هذا ما فهم من
كلام قيل ورد بعض الافاضل انه
لا معدل لقوله ان لم يكن في المتبادر
عرفي من قوله بعد فقط واقول للمتبادر
الحق فحرفي ذلك الافضل كيف و
لو قيل بدل قوله بعد ان لم يكن بعد
العدم لكان المتبادر عرفا من بعد
البعدية الزمانية وايضا يفيد ما
قاله ذلك الافاضل قول الشارح
فان المعنى الاول مجرد اصطلاح من
الفلاسفة كما لا يخفى محي الدين

قوله وذهبوا الى قدم العقول اى المراد
من القديم ههنا هو القديم الزماني
والقول الذي لا اول لزمانه لا القديم
بالذات الذي لا يكون وجوده من غيره
وهو يختص بالمبدأ الاول ويجعل
شأنه لان جميع الموجودات سواه
يوجد منه والثاني بقابل المحدث با
لذات وهو الذي وجوده من غيره
والاول وهو الموجود الذي ليس
وجوده مسبوقا بالعدم وهو القديم
بالزمان مقابل للموجود الذي يكون
عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا
وهو المحدث بالزمان فعلم من هذا
ان المراد بالحدوث المفهوم من هذا الحكم
هو الحدوث الزماني فظهر حينئذ ان
المتكلمين يدعون حدوث العالم بجميع
اجزائه بالزمان والفلاسفة يدعون قدم
بعض اجزاء العالم بالزمان وحدوث
بعضها بالزمان فيكفر قول المتكلمين
العالم حادث بجميع اجزائه ايجابا كليا
وقول الفلاسفة العالم بجميع اجزائه قديم
بالزمان وحادث بالذات بل بعضها قديم
بالزمان وحادث بالذات وبعضها

قوله نقل عن افلاطون اه سواء كان نقله كما هو
قال والمخالف في هذا الحكم من الحكماء ارسطاطاليس
واتباعه والحال ان كلا منهم قائلون بقدم العالم وما
نقل عن افلاطون من القول بحدوث العالم الحدوث
الذاتي كما في قلايم
قال الشارح قد يقع
رايت انا جاء

لا اشتهر منهم القول بقدم الصورة
النوعية باجناسها فكل فرد من كل
نوع وكل نوع من كل جنس حادث
فيكل صورة نوعية فرد آخر انتهى
واما انواع الصورة النوعية فلا
امتناع عندهم في حدوثها وقدمها
اذ يجوز ان الصورة النارية نوعا
حادثة بطريق الكون والفساد بان
يفسد واحد من العناصر الثلثة
الاخيرة ويكون منه النار بعد ان لم
يكن موجودا اصلا ويجوز ايضا
ان يكون مستمرا ازليا فيما لا يتناقض
فيه بحث فانه لا وجود لكل الافراد
الافراد والا تخاص فاذا كان جميع
حادثة يلزم حدوثة ايضا لنوعها
للعقل بقدم النوع مع حدوثة الافراد
اللهم الآن يقال المراد بالحدوث
هو الوجود في ضمن فرد فرد لا الى
نهاية وكذا الاوضاع المعتبرة
فيها حادثة تقتضي ضرورة ان لكل
حركة شخصية مسبوقة بأخرى لا
الى نهاية وكذا الاوضاع المعتبرة
حادثة ومعنى حدوثها ان لكل
شخصية منها مسبوقة بأخرى
وهكذا الى غير النهاية وما
قيل ان الوضع لقديم ايضا لان
كل فرد من افراد الحركة
مطلق الوضع لقديم ايضا لان
ان الافلاك لا تخلو عن حركة
الى الابد لا يكون لها اصلا
الصورة النوعية قديمة
الصورة النوعية
الصورة النوعية

العالم الا رجلا واحدا منهم وقال مصنف ذلك الكتاب انا
مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن حمله على
الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني عنه
مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الانسانية
وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس انه وقف فيه وذلك
لم يعد من الفلاسفة لتقدمه فيما هو من اصول الحكمة
عندهم واستدل الفلاسفة على مذهبهم بانه لا يخلو
من ان يكون جميع ما لا بد منه في وجود ممكن تاما حاصلا
في الازل او لا فان كان الاول لزم وجود ذلك الممكن
في الازل لاستناع تخلف المعلول عن علته التامة و
ان كان الثاني فاذا حدث ممكن تاما فاما ان يكون حدو
من غير حدوث امر اخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام
علته او اما ان يكون بسبب حدوث امر اخر فيقل الكلام
حتى يلزم التسلسل الخ وانت خبير بانه لو جعل الامر الحادث
الذي هو علة لحدوثه معد الوجود اللاحق لم يلزم التسلسل

ان صح هذا النقل لكن في صحته قدح لان
قوله انه نص ذلك الكتاب ان مراد افلاطون
يحتمل ان يكون هذا بنا على الظن
من غير تحقق لان ابهام الرجل
لا يليق بشأن افلاطون لا
سيما عن تلاميذه ومخالفته
الحدوث الزماني لكن نقل اشتهر عنه
القول بقدم النفوس والبعد المجرد
اقول يمكن دفع المحاذير بان يراد
من العالم الموصوف بالحدوث العالم
الحسي وهو الجسم والجسماني وهذا
الاطلاق شائع وقد يثبت عند المتكلمين
وجود المجرد او البعد المجرد في العالم
الحسي محل لهذا النزاع كما تقدم
ثم ان الصواب في نقد برهانه الشهير
ان يقال ان جميع ما يحتاج اليه في وجوده
يكون حاصلا في الازل او لا الى اخر
الدليل كذا

يظهر ان العلم يجب وجوده عند
وجود علة التامة لانه لعلم يجب
فعند وجود علة التامة اما يجب
او يمكن الوجود والاول باطل لانه
يلزم امتناع انفكاك المعلول
متصف لان الكلام في الوجود مع ان
والثاني ايضا باطل لانه يلزم
وجود العلة ولم يرجح وجوده على عدمه
لم يكن ما فرض علة تامة لاحتياج
لترجح يرجح جانب وجوده على عدمه
ويخرجه من القوة الى الفعل وهو خلاف
فقد جميع الامور المذكورة بل ما يثبته
الثاني من الشق الثاني من التردد و
فيه تأمل

ع وهو الذي ليق قبل وجوده وعدمه وجود امر اخر كالخطوط الاولى

انا نحن طوليو

قوله لكون المعدات آه لا يقال انتهاؤها
المادة قديمة مناف للكونه غير متناهية
لان المراد من انتهائها اليها ان لا بد
من حقيقة واحدة في كل من المعدات
بهذا الشكل لا الى النهاية لا يعني
ان يقع طرفا للتسلسل

قوله فهو دعوى من غير برهان
ممنوع اذ هو قد يحصل بمثل ذلك
في مكانه ونقلناه عنهم ذلك فيما علقنا
على رسالة صنفها الشيخ وسماها بروج
العلوم واثبتوا ان الزمان يجب ان يكون
قديما او مقدار حركة سرمدية لا يمكن
ان يتحقق بدون جسم بل اجسام فلا
يكون الدعوى من غير برهان عليها
كما ان الدعوى افتقار المعدات الى
مادة قديمة واردة عليها الصور
المتعاقبة قد برهن عليها

قوله اما اولا فلان وجوده انما يكون
في الازل محالا الا لوجود مانع او عدم
شرط من شروطه والا يلزم ان يكون
ممتنعا لذاته فيه فيلزم الخلف المفروض
واما ثانيا فانه يلزم تخلف المعلول
عن علة التامة واما ثالثا فلانه يلزم
واجبا وممتنعا بالغير في حالة واحدة
واما رابعا فلانه يلزم ان فاعلة مؤثر
فيه بالفعل وغير مؤثر فيه معا

قوله لم يلزم الا لو لم يرد الجواب المذكور بطريق
الترديد بان يقال ان اراد انه يجوز ان
يكون وجود الممكن في الازل محالا لذاته
واما الممكن وجوده فيما لا يزال يلزم
انقلاب وجوده من الامتناع الذاتي الى
الامكان لانه كان في الازل محالا لذاته و
فيما لا يزال ممكنا وان اراد انه يجوز ان
يكون وجوده في الازل محال لغيره يلزم
خلاف المفروض اذ المفروض تحقق
جميع ما لا بد منه في الازل ومن جملة ما لا
بد منه رفع الموانع وذلك الغير من
جملة الموانع

فانه يتوارد على تلك المادة
بواسطة الحركة السرمدية
الفلكية استعدادات متعاقبة
لوجود هذا الحادث فانه
انتهت الغايات القرب
حدث الحادث بواسطتها من المفيض
القديم

لا يخفى ان المخرج الى العلة عند
المحققين هو الامكان فالشيء
ما لم يعتبر متصفا بالامكان
لم يطلب له علة فالامكان ما
خوذ في جانب المعلول فلا يعتبر
مرة اخرى في جانب العلة اللهم
الا ان يقال محذوف عنه لان
من الجزء الصورة والمادة مع
انه جزء من المعلول وجزء
العلة التامة ايضا لكن لا يخفى
انه لو اعتبر الامكان من جانب
العلة يلزم ان لا يتحقق اثنينية
البسيطة وهو خلاف تحقيقه
الشيخ المحقق فيما سبق

المستحيل عندهم لان شرط استحالة عدم الاحتياج
في الوجود لم يلزم الا لو حصر هذا العدم
وادعى ان المعدات الغير المتناهية لا ينتظم الا
بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه
الحركة وبالجملة يلزم قدم المتحرك اه الحصر
بتلك الحركة سواء كان جسما او غيره فمجرد دعوى
من غير برهان وكذا دعوى كون المعدات لا بد
ان يترى مادة قديمة للصور المتعاقبة الواردة
عليها واجيب عن هذا الدليل بوجوه الاول باختيار
الشق الاول وهو ان جميع ما لا بد منه في وجود
ممكن ما حاصل في الازل ومنع لزوم كون ممكن ما
انما يجوز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا
واما الممكن وجوده فيما لا يزال والتحقيق ان
تحقق جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما
في الازل خلاف المفروض لان الامكان مما لا بد منه في

ذلك اما

في وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده
الثاني باختيار الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما لا بد
منه في وجوده متحققا في الازل اذ من جملته تعلق
الارادة لوجوده في الازل ولم يتعلق الارادة بوجوده
فيه بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الآتية ورد
عليه ان التعلق الازلي بوجوده اما ان يكون
منما لعلة وجوده اولا وعلى الاول يلزم وجوده
في الازل لامتناع التخلف وعلى الثاني يحتاج
الى امر آخر سمي هذا التعلق وهو خلاف المفروض
على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر لانا ننقل القدرة مؤ
على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده في
وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد من اختيار
احد شقي الترديد الذي اوردناه قلنا ان اردتم
انه منم لعلة وجوده في الازل فنختار انه ليس كذلك
وان اردتم انه منم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار

اي الازل بقرينة ما يأتي

وجوده الثاني

اما اختيار هذا ازمن جملته اه
وليس هذا للمختار لها فانه
متقدمة فرضية لها غني عن
الدليل تدبر جيد فح يلزم
وجوده هذا الحادث فيما لا يزال
من غير حدوث امر آخر ولم يلزم
وجود الممكن بدون تمام علة بهذا
التعلق الازلي بوجود اللا يزال

اذ المفروض ان التعلق بوجود الممكن
اي وجد يكفي في وجود المعلول ولا
يحتاج الى امر آخر على ما يلزم من قوله
اذ من جملة ما لا بد منه الى قوله بوجوده
فيما لا يزال احمد صبر

ان الممكن وجوده في احدهما وجوده
في الازل والثاني وجوده فيما لا يزال فح
عكسنا ازليا وانها الموجود الامكان في الازل فح يلزم
فوجوده فيه فلا يلزم كون عكس ما لا يزال فيما لا يزال
هذا السقوط من ساقط الكلام
حاصله انا لا نسلم
عليكم بالترديد الذي اورد
قوله ان التعلق الازلي بوجوده
اما اه ولم يختر احد الشقين
بل يختار غيرهما

حاصله ان اردتم ان الشق الاول من الترديد
وهو هذا فنختار انه ليس كذلك او ليس الشق الاول
منه هو هذا فنختار انه ليس كذلك بل التعلق
يلزم وان اردتم انه ذلك فنختار انه كذلك ولا
يلزم اه

انه كذلك ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر آخر
كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما على صفة
معينة كالطول مثلا او القصر يوجد الجعل البسيط هذه
الصفة فكذا ههنا لما تعلقت ارادة الفاعل المختار
بوجود الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل
ان للجعل انما يوجد بارادة الفاعل المختار على الخصوص
الذي تعلق به ارادته سواء كان مقارنا لوجوده
او متاخرا عنه وقد يقال ان الازل فوق الزمان ومعنى
كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان فالواجب
تعالى لما كان سابقا على الزمان لا يتصف بكونه في
الزمان كما لا يتصف بكونه في المكان فلا شيء غير
في الازل وانما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت به
الارادة الازلية من تخصيصها الممكنات في وجودها
باوقاتها والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت
الارادة الازلية بوجوده امتناهيا وليس الله تعالى

فان قيل الوقت ايضا من جملة العالم اذ العالم ما سوى الله فيلزم ان
يكون للزمان زمان يوجد فيه وهو باطل اتفاقا قلنا هذا انما يلزم لو كان
الزمان موجودا وليس كذلك بل هو امر موهوم كائن وكونه موهوما
لا ينافي ان يكون له دخل في وجود العالم فان الامور الاعتبارية قد
يكون لها دخل في وجود الامور الخارجية كما في ارتفاع الموانع والاعتبارات
التي يجعلونها مخصصة بصدور المعلولات الاول عن الواجب الى غير
ذلك قيل فيه نظرا اما الاول فلان الوقت اذا كان موهوما لم يختلف
اجزاؤه فتعلق القدرة والارادة
بوجود العالم لجزء منه دون
جزء آخر ترجيح بلا مرجح فتامل
انتهى منه رحمه

ع

فيه اشارة الى انه لا يلزم ان يكون
المسبوق بالقصد والاختيار حادثا
لجواز ان يكون المسبوق القصد والا
لدة عليه بالذات لا بالزمان كما قرر
الامدي فلا يتم الاستدلال على الحدوث
بانه مسبوق بالقصد والاختيار كما
فعله بعض الشارحين احمد حرر

قيه لقد ونشر مشوش فان قوله ولا يلزم
ازليته ناظر الى قوله فيما لا يزال وقوله
ولا احتياجه الى قوله انه متم لعلة وجوده
لان الاول ناظر الى قوله انه كذلك
والثاني ناظر الى قوله انه ليس كذلك
كما توهم اذ عدم كونه متمما لعلة وجوده
في الازل لا يستلزم عدم الاحتياج في
ما لا يخفى

ح ورد عليه بانه
يتوقف وجوده على حضور ذلك
الوقت الحادث فنقل الكلام اليه وهكذا
ولقائل ان يقول حضوره لذلك الوقت
الذي هو حادث سابق عليه وهكذا
فالازم تسلسل الاوقات الماضية الغير
المتناهية التي لا وجود لها في الخارج
اصلا لان الكلام في اوقات قبل وجود
العالم ولان استحالة مثل هذا التسلسل
مما لا يخفى مع ان تفريع قوله فلا شيء على ما سبقه
والاحسن في توجيهه ان يلاحظ حصر
المسند اعني الظرف وهو قوله فلا شيء
كما هو قاعدة العاني لا يوصف بيانا او بلازم
متعاليا وقوله فلا شيء جوابه عاقا سيم
هذا مبني على مذهب المتكلمين النافين للوقت
او النفس والا فعند الحكماء هي ايضا
لا يوصفان بكونهما في الزمان فيكونان
في الازل كما صرح به في كتبهم كلهم
هذا معارضة لاصل الدليل لفقد حدوث
الممكنات باسرها وليس جوابا باختيار
الشق الاول كيف وقد اختاره في الجواب
حدوث التعلق محمد آمين

انه ليس بشيء لان الزمان ليس بموجود
حتى يكون الواجب متعاليا عنه
بل هو امر موهوم كما مر وكونه موهوما
لا ينافي ان يكون له دخل في وجود العالم
فان قيل الوقت ايضا من جملة العالم اذ العالم ما سوى الله فيلزم ان
يكون للزمان زمان يوجد فيه وهو باطل اتفاقا قلنا هذا انما يلزم لو كان
الزمان موجودا وليس كذلك بل هو امر موهوم كما مر وكونه موهوما
لا ينافي ان يكون له دخل في وجود العالم فان الامور الاعتبارية قد
يكون لها دخل في وجود الامور الخارجية كما في ارتفاع الموانع والاعتبارات
التي يجعلونها مخصصة بصدور المعلولات الاول عن الواجب الى غير
ذلك قيل فيه نظرا اما الاول فلان الوقت اذا كان موهوما لم يختلف
اجزاؤه فتعلق القدرة والارادة
بوجود العالم لجزء منه دون
جزء آخر ترجيح بلا مرجح فتامل
انتهى منه رحمه

ط

ح

ع

ع

ع

ع

تعالى متقدم عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس
بزمانى حتى يقال انه متقدم على غيره بالزمان فان
قيل لا شبهة فى ان الارادة القديمة بدون انها ليست
كافية فى وجود الممكن وعلى فرض ان يكون كافية يلزم
قدم الممكن فلا بد من تعلقها وح لا يخلو هذا التعلق
من ان يكون حادثا او قديما وعلى الاول يلزم النس
لانا ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى يلزم النس
وعلى الثانى يلزم قدم الممكن الذى تعلق به الارادة
فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر عدمى فلا يحتاج
الى امر يخصصه بوقت دون وقت ولئن سلم فانه
فى الامور الاعتبارية وهى التعلقات غير ممتنع
انه تعلم ان اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية
او عدمية بوقت يحتاج الى مخصص بالبداهة و
اما انه فى التعلقات بان يكون مخصص تعلق الا
رادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة

انه تعالى ليس فى زمان اى ليس وجوده وجودا
زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن
حصوله الا فى الزمان كما ان معنى كونه مكانيا
انه لا يمكن الا فى مكان هذا ما اتفق ارباب
المحال ولا يعرف فيه خلاف وان كان مذهب
الحسنية يجرى اليه كما يجرى الى الجهة وتعال
واما عند الحكماء فلان الزمان عندهم مقدار
الحركة المجددة للجهات فلا يتصور فيما لا
تعلق به بالحركة والجهة وتوضيحه ان التغير
التدريجى زمانى بمعنى انه مقدر بالزمان
وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فى
والتغير الدفعى متعلق بالآن الذى هو
طرف الزمان فالا تغير فيه اصلا لا تعلق
له بالزمان فقط نعم وجوده تعالى مقارن
للزمان وحاصل منع حصوله وانما انه
زمانى او آنى اى واقع فى احدهما واما
عندنا فلانه اى الزمان متجدد بعد دية
متجدد فلا يتصور فى التقديم فان تقدم
فشرط به امتنع شبهته لله تعالى شرح مواقف
واجيب مرة اخرى بانه يجوز ان يكون تخصص
لتعلق ارادة التخ بوقته المعين هو علمه
الازلى بانتفاء العالم فى الوقت الذى
اوقعه فيه وما علم الله تعالى يجب وقوعه
وينتفى خلافه فلا جرم تعلق ارادته
فى الوقت الذى وقعه فيه تهافت حاصله
ان بداهة العقل حاكمة بان كل حادث
سواء كان وجوديا او عدميا يحتاج الى
مخصص يخصصه لوقت حدوثه وانكاره
مكابرة لا يلتفت اليه والافلا ان انتفى
انتفاء الممكن بالوجود لا يحتاج الى
احتياج الامر العدمى الامر يخصصه حتى
يلزم انه لكن لانم بطلان الثانى مطلقا
بل هو فيما بين الموجودات واما فيما بين
الاعتبارات فلا نسلم ان الترجح الامور
بحث نشأ من الجهل بحال ما هو طريانه
الموجودية لكنه ليس بحال ما هو طريانه
للعلم كونه مولانا احمد

ذكر هذا الجواب خوجه زاده الرومى
صاحب تهافت الفلاسفة وكل من
المجوابين باختيار الشق الاول
فانما منع الملازمة كما لا اول واما
منع بطلان الثانى فبالتزام كما الثانى حيث
باختيار الشق الاول نقول الى
ارادة حادثة والكلام فيها كالكلام
الثانى غير خفى على ما عرفت فلذا
لم يلتفت اليه ههنا لانه قد علم
الاختصاص بالمعدوم وجودى كان
سواء كانت الصفة المختصة وجودية
او عدمية فاختصاصه يحتاج الى
مخصص والبداهة بذلك حاكمة
وجوده لكن الاول فى الوجودية لا
يقتضى علة الاختصاص فى العدمية وان
علة الاختصاص فى الوجودية لا
يقتضى الا ما يقتضى علة الاختصاص

لا يقال هذا شر في العلل فيلزم
وجود حوادث لا الى نهاية عند
وجود المعلول وهو محل لصحة
التطبيق لانا نقول ان كل سابق
هو بعد الاحق فلا يجب وجوده
عند وجود اللاحق فلا يجري
التطبيق عندهم اذ الاجتماع شرط
عندهم فتامل فيض الله

فيجب المعلول عند ذلك الاستعداد
ولا يتوقف على استعداد اخر فوقه
فيكون موجودا فيض الله

اي الاستعداد التام الذي يحصل
الماهية عند حصول الشرايط و
ارتفاع جميع الموانع التي هي مسبوقة
بحوادث اخر لا الى نهاية حتى كان هي
سابقة حقيقيا للعلة الفاعلية الى
المعلول الذي هو اللاحق بعدها
عنه فلما خرج منها جملة واحدة
الى الوجود يحصل نوع استعداد
لم يكن حاصلا قبل فبقي المعلول
في كل مرتبة الى العلة الموجودة
ليست ذلك الاستعداد حتى ينتهي
الى جملة يحصل بها ذلك الاستعداد
التام القريب فيوجد المعلول عند
ذلك الاستعداد ولا يتوقف على
الاستعداد فيض الله

الضمير يدل ان يقول لهذا التسوغ
ممنوع لما ذكرتم من انه في الامور
الاعتبارية بل لان التعلقات
الارادية وان كانت امورا اعتبارية
لا وجود لها في الخارج الا انها ليست
من الاعتباريات التي ينقطع التسوغ
فيها بانقطاع الاعتبار بل يتوقف
وجود العالم عليها لانه يكون ن
التعلقات امورا متعاقبة ويكون
لها سابق منها شرطا بلا حق
و بطلان التسوغ الامور المتعاقبة
لم يثبت عندهم محي الدين

في ذلك الوقت وهكذا حتى يكون ارادة وجود الممكن
في ذلك الوقت للارادة ارادة وجوده في ذلك الوقت
وارادة ارادة وجوده في ذلك الوقت من جانب المبدء
وينتهي من الجملة بنا الآخر الى ارادة ذلك الممكن وحتى
يكون الحال كما تقوله به الفلاسفة من تعاقب الاستعداد
الغير المتناهية حتى ينتهي الى الاستعداد القريب الذي يلي
المعلول فقد قيل عليه انه بطل مع قطع النظر عن خرابان
يبقى ان بطلانه حاصل بالبرهان
برهان التطبيق فيه لانه يلزم احصار الامور الغير
المتناهية بين حاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها
الذي يلي الممكن قلت وانت تعلم انه لا انحصار ههنا
بين الحاصرين اصلا بل ذات الارادة محفوظة في
جميع المراتب ويتعاقب عليه تعلقات مرتبة غير متناهية
على نحو تعاقب الاستعداد الغير المتناهية على المادة
فليس للارادة والمريد طرف السلسلة كما ليست
المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم

التسليم مع قطع النظر عن برهان التطبيق

الى الصور الى فانها عندهم قديمة

الارادة على سلسلة التعلقات
المريد الان يقال ما ذكر
وتعيد على الارادة للاستعداد ان
تعلقها كعود طرف السلسلة فرع
وهم الاول موجود وهو من الترتب
وان ذات الارادة في جميع المراتب
من جانب المبدء
الاستعداد الممكن الى الارادة
وهو الاول موجود وهو من الترتب
وان كانت متناهية من
جانب المعلول الممكن كلما
تكرر وتعاقب عليها تعلقات
مرتبة غير متناهية وهكذا

فالجواب باختيار الثاني بل الثالث من الثاني ومنع بطلانه فانا وان اعترفنا بما ذكره من الاجوبة لكنا نقول ان هذا النقض الاجمالي ذكرناه

وهو ظاهر الفساد وان صدر عن بعض من يعقد عليه

الاناملي بالاعتقاد والعجب الثالث من الاثبارد على دليلهم

النقض بان يقال هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد شئ

من الحوادث اليومية واجيب عنه بان التسلسل اللازم

من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المترتبة

وهو اما خلف عن دليل الفلاسفة على القدم

في الوجود وهو محل وامّا التسلسل في الحوادث اليومية فهو

في الامور المتعاقبة ولا يجامع المتقدم منها المتاخر

ومثل هذا التسلسل ليس محالا عندهم فان الافلاك عندهم

قديمة وحركتها دائمة فهي في ذوات جهتي الاستمرار و

التجدد فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن

جهة التجدد صارت واسطة في صدور الحادث

عن القديم وانت مما شممت خبر بانه يمكن ان يكون

صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم قدم

الشخص في شئ من اجزاء العالم بل القدم النوعي

بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب

فانه لا تشبثة في وجودها بالهيئة المعتبرة فيها فانهم وان قالوا بقدم العالم فقد

سلفهم ان فيه حوادث كيف والحادث اليومي

عما لا يمكن انكارها من عاقل فقط للطلاقة

التامة لها اما ان يكون في الازل او لا

والثاني مط عما ذكره بعينه فتعين الاول

فيلزم ان يكون الحوادث قديمة ولا يقول

عاقل فقول الشارح انه لا احد شئ من

الحوادث ليس على ما ينبغي الا ان يقال

المراد ان لا يوجد الحوادث مباحث هي

الحوادث جاي ضروري بعني يستلزم

هذا المحال بناء على جريانه فيها بان يقال

جميع ما لا بد منه في وجوده اما حاصلة في

الازل او لا وعلى الاول يلزم ازليته و

على الثاني يلزم اما حدوثه بدون تمام علته

او التسلسل وكلاهما باطلان فيلزم ان لا

يوجد من الحوادث اليومية وانه باطل

بديهة احمد حيدر على انها مستندة

الى الحوادث اليومية الفلكية من الحركات

والاتصالات الكوكبية وكل من هذه

باخره الى النهاية ولا يخفى احمد حيدر

الذي هو الواجب تعالى شانه لانها مستندة

الى الافلاك والافلاك مستندة الى العقول

والعقول بالترتيب مستندة اليه تعالى فان

حركة من حيث الذات مستندة الى الواجب

وليست هذه الاسناد فاسد لانه من قبيل

اسناد القديم الى القديم كاسناد

المعقول الى الواجب سبحانه وتعالى

كما حيث العوارض يستند اليها الحوادث

الكونية التي لا اوضاع الفلكية وعلى تقدير

اوضاع من حوادث العالم مادية او مجردة

فقبل اسناد الحادث الى القديم فاسد لانه

لا بد بينهما من وسايط قليلة بينهما

الواجب لذاته بحيث ينتهي الاسناد الى

حتى يلزم قدم الحادث نعم يرد

على هذا الاسناد ان الواسطة في صدور كل

التاسع عن القديم وهو العقل العاشر عند

الحكماء فان جملة الحوادث صادرة عن

العقل السافل المعبر عنه بلسان الشرع

جبرائيل بواسطة

الحركة وحدوثها

انجمن حکمت و فلسفه ایران

او بعضها امر موجود وبعضها عدم امر موجود وعلى

الاول ينقل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم

التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة وعلى الثاني يكفي

دلالة العدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده ضرورة

ان ما لا يكفي وجوده علة لوجود شيء لا يكون

عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل في الموجودات التي

هذه الاعدام اعدام لها وعلى الثالث لا بد ان يكون

احد القسمين من الامور الموجودة دلالة الا

عدام او كلاهما غير متناه وعلى التوجيهين يلزم

التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة وهو محال

انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة

اما في حال وجوده السابق او حال عدمه اللاحق

لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم لم

يستلزم حدوث امر موجود كعدم عدم المانع م

المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجودات

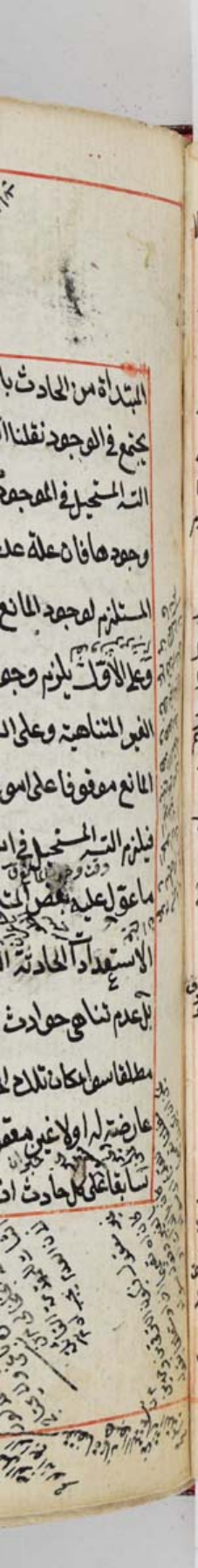
اعلم ان الفلاسفة اشتهر طعنهم ببطلان التسلسل الاجتماعي والترتب ووجههوا ذلك باشتراط الشرط الثاني بانه لو لم يكن بين الاحاد ترتب لم يكن للعقل التطبيق اذ لا نظام فيما مضى حاصله يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بخلاف الاحاد المتوالية فانه يلزم هناك من تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق كل واحد من احاد السلسلة الاولى فتامل

المقصود من هذا الكلام انه يجوز ان يكون عدم كل جزء من اجزاء الحركة مستندا الى علة واحدة الا وهو عدم المانع فلم يلزم الخلف وقد اخذ التسليم والله اعلم

قال ذكره في الحواشي كل جزء من تلك الحركة مستند الى عدم المانع عدم المانع المذكور فيه ان يكون جزء اخيرا منها لوجود المانع وجود المانع انما يكون لعلة وتلك العلة لعلة فيلزم التسلسل الخ هذا ان قلت لا يقال هذا مخالف لما تقرر من ان علة العدم عدم العلة لانا نقول علة العدم على تقدير التقدير ايضا عدم العلة غايته ان عدم العلة لا جل وجود المانع وامثاله شايع ملاحظ من تجويز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتي او زماني فلا يجري البرهان في ابطاله يوضحه اعلم ان مبنى السوال على ان الترتب الذاتي بين تلك الموانع مقررة جريانه في التطبيق فالتسلسل انما يكون مستحيلا لو كان بين الامور الغير المتناهية ترتب ذاتي وحاصل قلته اه بالنظر الى الشق الاول انما هو الترتب بوجه ما سواء كان ترتبا طبعيا او وضعيا او ترتبا بحسب الزمان وبالنظر الى الشق الثاني انه لا يلزم من عدم اجتماع تلك الموانع في الوجود ان لا يكون هناك تسلسل مستحيل بل يلزم التسلسل بحسب عدم تعدد الموانع كما لا يخفى على المتامل

وكيفية ذلك العدم غير متناهية سواء لم يكن هو امورا موجودة غير اللوازم او يكون موجودا متناهيا او غير متناهيا فافهم حق

ثم اعلم ان حال عدم اللاحق والآفة في وجوده السابق لازم الترتب ناقل حق والاولى ان يقال كافية وكذا قوله ما هو مانع عما مانع في بعض النسخ اللهم الا ان يقدر على ولعل هذا ما قضته الحكمة المذكورة والجواب اثبات لها نفع قولا يلزم الترتيب انه لا لزوم لذلك وكذا سيجيء قوله بل لا يلزم الترتيب الخ ويرجع هذا الاسناد بقوله جواز ان يكون اه فان قلت لفظ ان هذا سند للثاني فلم لم يجعل الاول جوابا عما مناه الظاهر قلت لئلا يخرج الكلام عن السلامة والنفع بدون السند صحيح وكثير



المبتداة من الحادث با
يجتمع في الوجود نقلنا ا
التسلسل في الموجو
وجودها فان علة عد
المستلزم لوجود المانع
وعلى الاقل يلزم وج
الغير المتناهية وعلى ال
المانع موقوفا على امو
فيلزم التسلسل في ا
ما يتوقف عليه بعض الت
الاستعداد الحادثة الحا
بل عدم تناهي حوادث
مطلقا سواء كان تلك لـ
عارضة له او لا وغير معقو
سابقا على كل حادث ا

امر موجود لا يستلزم امر اموجود الزم التسل
وذلك الامر يكفيه جزء من اجزاء علة وجوده كما مر قال
المذكور وقت وجود ذلك الحادث وفي عليه حال
بيان السبب لانه اما في الموجودات العلل او في ابعاض جزوات التي
الشق الثالث فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل
جزء مستند الى عدم المانع المستلزم لوجود
ولا يخفى ان هذا السوال لا يرد على الجواب المذكور
الا ان يقال
المستفاد من قوله فاذا عدم جزء من الحركة
استظهارا
المانع لا يلزم الترتب بين تلك الموانع حتى يلزم
لبطلانه
التسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في
دفعه فافهم
الوجود ايضا لجواز ان يكون حدوثها واتصافها
اي الوجود كان بقاء
كافيا في انتفاء ما هو مانع عنه قلت تلك الموانع
كان ح
متعاقبة في الحدوث فان اجتمعت في الوجود
لتعاقب معلولاتها في الوجود
لزم التسل المستحيل لانا احادها متناهية في الحدوث
لوجود شرائط استحالة وضع الترتب والاجتماع والوجود
بحسب الزمان ومجتمعة في الوجود فيجري فيه التطبيق
باعتبار الاخرة احدها على
وله يقدح فيه عدم ترتبها بحسب الذات كما لا يخفى
فقوله لكان
على ذي فطرة سليمة فانا نختار السلسلة المبتداة
الامور التي
من الحادث الى القديم ونطبقها على السلسلة المبتداة
حيث ان التطبيق

المبتداة من الحادث بالامس ونسوق البرهان واذا لم
يجتمع في الوجود نقلنا الكلام الى علة عدمها التي يلزم
التسلسل في الموجودات الحادثة وقت عدمها او وقع
وجودها فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع
المستلزم لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته
وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث
الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان يكون تحقق ذلك
المانع موقوفا على امور موجودة غير متناهية مترتبة
فيلزم التسلسل في اسباب وجوده او وجه الرابع
ما عول عليه بعض المتاخرين وهو ان القول باستناد
الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة
بلا عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم
مطلقا سواء كان تلك الحوادث واردة على ذلك القديم
عارضة له او لا غير معقول لان القديم يجب ان يكون
سابقا على كل حادث اذ القديم ما لا يكون مسبوقا

هذا الوجه الرابع نقض اجمالي على دليل
الفلاسفة وحاصل دليلكم بجميع مقدماته
بعد تسليم كونه مستلزما لتقدم ما لا يتناهى
الغير المتناهية على مادة قديمة ولقد لكم
بوجوه الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية
مع وجود قديم والكل بعد وهذا التقرير
لا يستغنى عما تكلف الخلخالي لتحقيقه

اقول لا يخفى عليك ان كون هذا الوجه
الوجه الرابع وكذا الوجه الخامس وجوابا
عن وجوه الجواب عن الدليل المذكور بحيث
تامل يدل على وجهان لورد الجواب الذي ذكر
عن النقض الذي هو الوجه الثالث
فتأمل حتى ينكشف لك حاله ولقد جعل
مثل وجوها اخر لوجب ان يكون ما قاله
الامام حجة الاسلام ايضا وجوها اخر

يوسف قره باغي

وفي بعض النسخ الوجه الثالث اقول لا يخفى
على المتفطن ان هذا الوجه ليس جوابا باصل
دليلهم الذي هو الجواب لا باختيار الشق الاول
وثانيا باختيار الشق الثاني وثالثا بالنقض
الاجمالي بل هو الجواب حسب ما قالوا الحكماء
في دفع النقض الاجمالي ان الشق في الحوادث
اليومية تسبق الاستعدادات وهو منقوض
بط فلا يتم النقض تقريرا ان القول بهذا
الاستعداد على النهج المذكور غير معقول
في الوجه الثالث وكذا الرابع غير معقول
بل المناسب ان يقول وجوابه وحين جوابه
الغزالي جوابا ثانيا وهذا الجواب صحيح
فالفاركيل جزاه الله تعالى خيرا

يحتمل ان يكون هذا الوجه نقضا وان يكون
معارضة وعلى التقديرين يرد انه لا يطابق
كونه جوابا عن استدلالهم المذكور فلا
وجه لجعلهم من تلك الاجوبة الا ان يقال
لما كان حاصل استدلالهم يرجع الى هذا
القول فالكلام عليه كلام على الاستدلال
هو اثبات القدم البعض الحوادث
اليه كما لا يخفى وكاستناد الاثر
على الهيولى مثلا فانهم شبهوا الهيولى
بالسقف والصور بالحوادث بتكرر
مرة بعد اخرى الحوادث بتكرر
بان في موضعه

بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا
على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان
يكون له حالة يتحقق سبقه على كل واحد مما يصدق عليه
الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا
على كل واحد منها بل على بعضها وهو ظ بضرورة العقل
ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان
لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنة اما بعض الحوادث
والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق
على كل فرد بديهية قلت هذا بديهي الوهم لا العقل فان
تقدم القديم على كل فرد من افراد الحوادث انما يستلزم
كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد منها
وان كان مقارنا لفرد آخر منها وهو ظ اذا ما كان القديم
موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث اذا ما عدى
فرد منها الآن والقديم متحقق وجوده قبله مع الحادث الذي
هو الآن عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة

على يفعل ... بالحوادث

لقائل ان مقارنة القديم بالقياس الى وصف
عدم التناهي للحوادث المستلزم لكونه
الحوادث غير مسبوقة بالعدم وسبقه
على كل ما صدق عليه الحوادث بالقياس
الى وصف الحدوث له المستلزم لكونه
مسبوقا بالعدم والمنافاة انما يلزم
لو كانت المقارنة والسبق بالقياس
الى حالة واحدة تأمل حاصل
حاصله ان اريد بالمقارنة والسبق المقارنة
والسبق المعتبر فالمنافاة مسلمة لكن
الكلام ليس فيه وان اريد بواحد منهما
على التعيين وبالاشارة على التعيين فالمنافاة
المتحقق فيها سبقه على كل واحد من
افرادها ممنوع قوله قلت هذا
بداهة الوهم لا بداهة العقل بناء
على ان الحالة المتحققة فيها سبق
القديم على كل واحد من الحوادث
لا يلزم ان يكون وقتا معينا ولا مشتملا
على ما تومهم المجيب وبنى عليه الحكم بالمنافاة

لانه لو كان مقارنا للحادث
لكان الحادث مسبوقا بالعدم
وقوله لا يلزم من معية
القديم للحوادث المادة
الحادثة مطلقا لكان اولى
لشموله للقسمين المذكورين
سابقا بعد تجرد الترقي وقبله
حاصله منع قوله اذ ما كان
مقارنا مع واحد منها لا يكون
سابقا على كل واحد منها بل
على بعض منها جاي تزوزك

من سبيل البدل فلا ينافي ما يأتي
من قوله اذ ما من فرد الا القديم

اذا المفروض المقارنة للاسابقية تأمل

ولكون القديم موجودا قبلهم
مع وجود كل فرد منها

بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون شيئا
على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان
يكون له حالة يتحقق سبقه على كل واحد مما يصدق عليه
الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا
على كل واحد منها بل على بعضها فهو ظاهر بضرورة العقل
ويلزم من تقارن الحوادث التي المتناهية عليه ان
لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنة ما بعض الحوادث
والمنافات بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق
على كل فرد بديهية قلت هذا بديهية الوهم لا العقل فان
تقدم القديم على كل فرد من افراد الحوادث انما يستلزم
كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد منها
وان كان مقارنا لفرد آخر منها بعضها لما كان القديم
موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث اذ ما من
فرد منها الا والقديم متحقق وجوده له مع الحادث السابق
عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة

لانه لو كان مقارنا للحادث
لكان الحادث مسبوقا بالعدم
ولو قال لا يلزم من معية
الشيء الحوادث للمادة
القديمة مطلقا لكان اولى
لشموله للقسمين المذكورين
سابقا بدون التوقي ودفع
حاصله منع قوله اذ ما كان
مقارنا مع واحد منها لا يكون
سابقا على كل واحد منها بل
على بعض منها جاز ترويجه

على سبيل البدل فلا يناقض ما
من قوله اذ ما من فرد الا وهو

ذ المفروض المقارنة للا السابقة تأمل

نقائل ان مقارنة القديم بالقياس الى وصف
عدم التناهي الحوادث المستلزم لكون
الحوادث غير سبوقة بالعدم وسبقه
على كل ما صدق عليه الحوادث بالقياس
الى وصف الحدوث له المستلزم لكونه
مسبوقا بالعدم والمنافات انما يلزم
لو كانت المقارنة والسبق بالقياس
الى حالة واحدة تأمل حاصله
حاصل ان اريد بالمقارنة والسبق المقارنة
والسبق المعتبرتين فالمنافات مسلمة لكن
الكلام ليس فيه وان اريد بواحد منهما
على التعيين وبالاخرة على التعيين فالمنافات
المتحقق فيها سبقه على كل واحد من
افرادها مع قوله قلت هذا
بداهة الوهم لا بداهة العقل بناء
على ان الحالة المتحققة فيها سبق
القديم على كل واحد من الحوادث
لا يلزم ان يكون وقتا معينا ولا يتأتى
على ما توهم المجيب وبنى عليه الحكم بالمنافات



المقارنة لفرد منها واغا ذكره لانه يلزم سبق القديم على الجميع
ما يصدق عليه الحادث في زمان وليس كذلك بل اغا يلزم
ذلك في الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق
تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد آخر
منها واغا يلزم وذلك ظاهر وقد اعترض عليه بان المتنافيات
اغا يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل
المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك
وانت تعلم فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث
المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء
يستلزم حدوث الكل بديهة وكانه توهم ان حدوث
الكل المجموعي اغا يتحقق بان لا يكفر شيء من احاده موجودا
اصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد قدح به بعض الفضلاء
في مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا في ضمن
الافراد وهم قائلون بحدوث كل فرد من افرادها
فيلزم عليهم حدوث ماهيتها فلا يتصور قدم النوع

اقول فيه نظر اذ مع الحدوث هو الوجود
بعد العدم فحدوث المجموع عبارة عن اتصافه بالوجود
بعد العدم وظن ان اتصاف فرد بالوجود
بعد العدم غير مستلزم لاتصاف المجموع
به بل المجموع ههنا ليس بحادث ولا قديم
بالمعنى المصطلح اذ المجموع الغير المتناهي
غير موجود لانعدام الكثير اجزاء شيء كل
وقت ولذا حكموا بان الحركة بمعنى القطع
غير موجود مع وجود كل جزء منها في جزء
من الزمان فظهر ان كلام المعترض غير
مبني على ما توهم من المتوهم وحمل على اتيانه
على ذلك التوهم بعيد ودعوة البديهة
في استلزام الجزء حدوث الكل في هذه المادة
فاسدة لان رحمة الله البارد وعليه اعتمد
وفي بعض النسخ غير الافراد الموجودة
ومعناه غير كل واحد من الافراد والاشياء
الامور التي لا يخرج عنها واحد لان المجموع هنا
المركب من الاجزاء والهيئة الوحدانية
العارضة لتلك الاجزاء لان المجموع
بالمعنى الاخير انما يطلق على المتناهي كما يفهم
من شرح المواقف كذا افيد احمد صدر
ان اراد ان حدوث الكل بديهة فسلم لكن ينبغي ان يقول
حدوث الاجزاء وان اراد ان حدوث
جزء فقط يستلزم ذلك فالبديهة ثم
هذا والجواب ان المراد الكل من حيث
هو كل لا في ضمن جميع الاجزاء والمراد بالجزء
كل جزء يجعل اللام للاستغراق روشني
قوله وكانه اغا توهم ان حدوث الكل المجموعي
فانه توهم ان حكم المجموع قد يخالف الافراد
المايجوز ان يكون هناك كذلك واراد
بحدوث الكل المجموع حدوث جميع اجزائه
مطلقا ومعلوم ان فرد ما من اجزائها
قديم فلا يلزم من حدوث كل فرد من الافراد
الشخصية حدوث جميع اجزائه لهذا المعنى



المقارنة لفرد منها واعاذكره لعلمهم بسبق القديم على الجميع
مايصدق عليه الحادث في زمان وليس كذلك بل انما يلزم
ذلك في الحوادث المتناهية ولما انتفى المتناهية فيتحقق
تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد آخر
منها وانما يلزم وذلك ظاهر وقد اعترض عليه بان المنافات
انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل
المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك
وانت تعلم فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث
المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء
يستلزم حدوث الكل بديهة وكيف يتوهم ان حدوث
الكل المجموعي انما يتحقق بان لا يكون شيء من احاده موجودا
اصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد قدح فيه بعض الفضلاء
وذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا في ضمن
الافراد وهم قائلون بحدوث كل فرد من افرادها
فيلزم عليهم حدوث ماهيتها فلا تصور قدم النوع

Bibliotheca Alexandrina

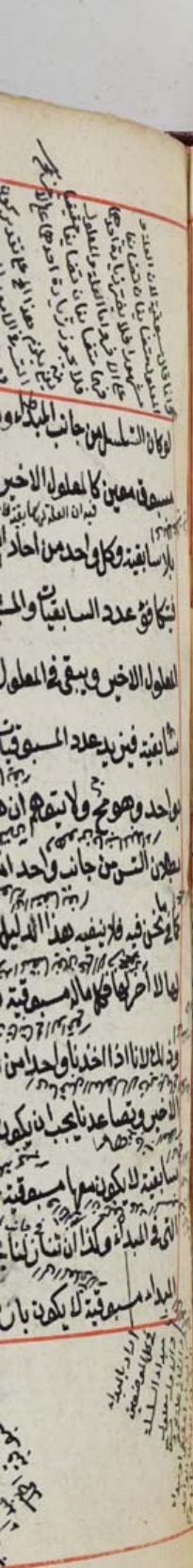
مع حدوث كل فرد قلت هذا كلام سخيف لان مرادهم
من القدم النوعي ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع
موجودا بحيث لا ينقطع بكليتهم وعنى المبين ان حدوث
كل فرد لا ينافي ذلك اصلا وليت شعري ماذا يقول
هذا القائل في الفرد الذي لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يوم
مع الفرد باق اكثر شهر وشهرين وبديهة العقل
تحكم بانه لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا
الحكم الوجه الخامس من الاربعة على دليلهم ان برهان
التطبيق بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق
يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة المترتبة
في الخارج
سواء كانت مجتمعة الوجود او لا وذلك لان حاصل
برهان التطبيق انه لو ذهب سلسلة المتضايفين الى
غير النهاية لزم ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر
من عدد المضايف الآخر وهو محال لان المتضايفين
متكافئان في الوجود ضرورة بيان الملازمة انه لو كان

فان قلت قد اشتهر الرد على المعترض
ان حدوث كل فرد يستلزم حدوث الكل
المجموعي والجزئيات بالنسبة الى الكلي عنزلة
الافراد للكل المجموعي فيلزم انه يستلزم حدوث
الجزئيات حدوث الكلي الطبيعي والا فالفرق
قلنا الفرق ان الكلي عن المفهوم الشامل لجزئيات الصادق عليها على سبيل الاجماع
والافراد فيجوز ان لا يخلو وقت من الاوقات عن صدق فرد من الافراد المتعاقبة
مع انقطاع كل فرد كما في الحركة الفلكية على القطع وهذا لا يجب في الكل المجموعي وهو
الذي لا تحقق له الا بتحقق جميع الافراد على سبيل الاجتماع احمد حلمي

هذا الوجه في الحقيقة متعلق بالوجه الثالث لانهم لما اوردوا على دليلهم النقض بالحوادث
اجابوا عنه بان التسلسل مطلقا ليس محالا لذاته فيبقى الوجه الخامس بلا جواب
لهم فيبقى تقويم الوجه الخامس مع الوجه الرابع بل الوارد في الرد الثالث فتدبر جيدا

حاصل النقض لدليل مقدمة الدليل وهي بطلان التسلسل في الامور المجتمعة تقديره ان دليلكم هذا
وهو برهان التطبيق يبطل التسلسل في الامور المتعاقبة وهو خلاف مذهبكم وبالجملة الدليل
جار والمدعى هو امتناع التسلسل في الامور الموجودة مجتمعة او متعاقبة فدليلكم هذا يستلزم
محالا وهو امتناع التسلسل في الامور المتعاقبة وهو خلاف مذهبكم احمد

لانهما متضايفان متضايفة حقيقية متلازمان
التكافؤ في الوجود فلا بد ان يوجد بازاء
كل من آحادها واحد من الآخر فيكون تناسب
في العدد ضرورة وان لم يجب تساوي العدد
في المتضايفين المشهورين كالاب والابن
فهما
انه لو كان
الشمس
المبدأ اه والاول يمكن
الى ثاني
الثاني
التقدير
فانا الا اخذ
ايضا
وله اكثر
بواحد مع
بازاء
متكافئان
بين الحاصرين جاءني



فان قلت قد اشتهر الرد على المعترض
ان حدوث كل فرد يستلزم حدوث الكل
المجموعي والمجزئيات بالنسبة الى الكلي عنزلة
الافراد للكلي المجموعي فيلزم انه يستلزم حدوث
المجزئيات حدوث الكلي الطبيعي والالفا الفرق
قلنا الفرق ان الكلي عن المفهوم الشامل للجز
ئيات الصادق عليها على سبيل الاجماع
والافراد فيجوز ان لا يخلو وقت من الا
وقات عن صدق في ضمن الافراد المتعاقبة
مع انقطاع كل فرد كما في الحركة الفلكية عين
القطع وهذا لا يجري في الكل المجموعي وهو
حينئذ لا تحقق له الا بتحقق جميع الافراد
على سبيل الاجتماع احمد حكيم

هذا الوجه في الحقيقة متعلق بالوجه الثالث
لانهم لما اوردوا على دليلهم النقض بالحوادث
واجابوا عنه بان التسلسل ممتنع بالذات
ممنوع فاحتاجوا الى الوجه الخامس فلا
لهم فينبغي تقديم الوجه الخامس مع الوجه
الرابع بل الاولى في ترتيل الثالث فحقول
الشارح من الايراد على دليلهم ليس على ما
ينبغي فتدبر جيدا منه

حاصل النقض لدليل مقدمة الدليل وهو بطلان
التسلسل في الامور المجتمعة تقديرا ان دليلكم هذا
وهو برهان التطبيق يبطل التسلسل في الامور
المتعاقبة وهو خلاف مذهبكم وبالجملة الدليل
جار والمدعى هو امتناع التسلسل في الامور
الموجودة متحلف اوان دليلكم هذا يستلزم
محالا وهو امتناع التسلسل في الامور المتعاقبة
وهو خلاف مذهبكم احمد

لانهما متضايفان متضايفة حقيقية منلوازم
الماهية الوجود فلا بد ان يوجد بازاء
كل من احادها واحد من الاخر فيكون تساوي
في الوجود ضرورة وان لم يجب تساوي العدد
في المتضايفين المشهورين كالاب والابن
فانه لجواز ان يكون للاب ابناء كثيرة الكن بازاء كل بنوة ابوة
انه لو كان ذات الاول يكون بنوة ابوة
الثاني والاول والدليل يكون شيء واحد
المبدأ اه وبيان امتناعه ظاهر لان كل واحد
الى ما لا نهاية له من الامور الغير المتناهية
الطرفان الامور الغير المتناهية من الجانب الواحد
الغير المتناهية من الجانب الاخر فانا اذا اخذنا مجموعة
فانا اذا اخذنا من العدد واسقطنا منه واحدا
مرتبة من العدد واقل من الاول اقلية
ايضا مرتبة من العدد الاول ومجموع الاول
الثانية والواحد فيلزم ان يكون عدد الاول
وله الاكثرية فيلزم ان يكون عدد الاكثر
بواحد مع انهما متساويان هذا خلف

مع حدوث كل فرد قلت هذا كلام سخيف لان من المعلوم
من القدم النوعي ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع
موجودا بحيث لا ينقطع بكليته وبين ان حدوث
كل فرد لا ينافي ذلك اصلا وليت شعري ماذا يقول
هذا القائل في فرد لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين
مع الفرد باقية اكثر شهر او شهرين وبديهة العقل
يحكم بانه لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا
الحكم الوجه الخامس من الايرادات على دليلهم ان برهان
التضايف بل اقوى من البراهين كبرهان التطبيق
بدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة المترتبة
سواء كانت مجتمعة الوجود او لا وذلك لان حاصل
فانتقض دليلهم على هذا بالجواب بالمعية
برهان التضايف انه لو ذهب سلسلة المتضايفين الى
غير النهاية لزم ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر
من عدد المتضايف الاخر وهو محال لان المتضايفين
متساويان
متكافئان في الوجود ضرورة بيان الملازمة انه لو كان

هذا نظير الاول
تأمل

جواب عما يقال
نظلوك غير
مناسب لان
بحثنا في غير
المتناسب و
كلامك في
المتناهي فيرد
نقاش فانا
نقول وبذا
القول سرور

لوكان التسلسل من جانب المبدا واخذنا سلسلة من
مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية
بلا سابقية وكل واحد من احاد التي له سابقية ومسبوقية
فيتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق
المعلول الاخير ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية بلا
سابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات
بواحد وهو مح ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على
بطلان التسلسل من جانب واحد اما اذا كان من الجانبين
كما نحن فيه فلا ينفيه هذا الدليل فان الحمد لله كما لا اول
لها لا اخر لها فكل ماله مسبوقية فله سابقية فلا يظهر الخلف
وذلك لانا اذا اخذنا واحدا من احاد السلسلة كالمعلول
الاخير وتصاعدنا يجب ان يكون فيما قبله من الاحاد
سابقية لا يكون معها مسبوقية حتى تكافى المسبوقية
التي في المبدا وكذا ان تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت
المبدا مسبوقية لا يكون بازائها سابقية كما وجد

اي العلة بان يكون التسلسل في العلل متصاعدة
دون المعلولات متنازلة وفيه ان الظ
ان التسلسل في العلل هو ان نؤخذ من علة
معينة ويكون الذهاب الى علتها ومنها
الى علة علتها وهكذا فقوله كالمعلول الاخير
ينافي ذلك الا ان يقال المراد من التسلسل
في العلة التسلسل الواقع على هذا الطريق
بان يكون متصاعدة في الامثلة احمد
ط
ولو كان العلل متناهية لم يلزم ذلك فان
مبدا السلسلة علة وليس بمعلول و
منتهاها اعني المعلول الاخير معلول و
ليس بعلة فتأمل وعدد المعلولية والعلية
يعني ليس الكلام في تطبيق احد المتضايفين
على الاخر حتى يقال ان مسبوقية كل من احاد
السلسلة ينطبق على سابقية علتها عليها
لانها غير متناهية بل الكلام في ان عدد
احدهما لا يزيد على الاخر بل يوجد بازاء
كل واحد من احاد احدهما واحد من احاد
الاخر مع قطع النظر عن كونه متضايفا احمد

لو كان التسلسل من جانب المبدأ واخذنا سلسلة من
مسبوقة معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية
بلا سابقية وكل واحد من احاد التي له سابقية ومسبوقية
فيتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق
المعلول الاخير ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية بلا
سابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات
بواحد وهو محال ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على
بطلان التسلسل من جانب واحد اما اذا كان من الجانبين
كما في نحن فيه فلا ينفيه هذا الدليل فان لكل حادث كمالا اول
لها لا آخر لها فكل ما له مسبوقية فله سابقية فلا يظهر الخلف
وذلك لانا اذا اخذنا واحدا من احاد السلسلة كالمعلول
الاخير وتصاعدنا يجب ان يكون فيما قبله من الاحاد
سابقية لا يكون معها مسبوقية حتى تكافئ المسبوقية
التي في المبدأ وكذا ان شأن كل ما يجب ان يكون فيما تحت
المبدأ مسبوقية لا يكون بازائها سابقية كما وجد

في المبداء سابقية وليس معها مسبوقية لتكافؤ عدد
السابقيات والمسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة من الجا
بين ومن البيتين ان هذا البرهان يجري في الامور المتطابقة
في الوجود ايضا لان عدد احد المتضايفين لا يزيد
على عدد الآخر سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا فيتساويا
لا يمكن ان يكون الابوات ان يكون من الجانبين سواء اذا
اجتمعا في الوجود او تعاقبا فيه وكذا برهان التطبيق في الفهم
يجري في الامور المتطابقة في الوجود لان التطبيق في الفهم
لا يقتضي الاجتماع في الخارج بل العقل بمعونة من الفهم
اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير النهاية
وجملة اخرى غير متناهية من الحوادث الذي قبل مبداء
الجملة الاولى وبعدها وفهم انطباق مبداء الجملة الاولى
على مبداء الجملة الثانية ينطبق سابر احاد الاولى على سابر
احاد الثانية ونسوق الدليل كما فان كان تحققهم
فيلزم المحذور وهو التناهي على فرضه
التسلسل في الامور المتطابقة لعدم جريان الدليل بنا

بان يقال الجزء الاول من الجملة الثانية ينطبق
الجزء من الاولى والثاني بالثاني وهلم جرا
فاما ان ينطبق الى غير النهاية بان يكون بازاء
كل واحد من الجملة الاولى واحد من الجملة الثا
او ينقطع الثاني لا سبيل الى الاول والاخير
الزايد مثل الناقص في عدد الاحاد وهذا خلف
فيلزم الانقطاع فيكون الجملة الثانية متناهية
والاولى زايدة عليها بقدر متناه فيجب ان يكو
متناهيا فيلزم تناهي الجملتين والجملة التي
فرضناها غير متناهيين فيها قاض مرسل

واعلم ان برهان التطبيق نظير لذلك احاد السلسلة
اذا لم يجتمع في الوجود اتفاقا رحمي لم يتصور عنها
التطبيق بحسب الخارج ضرورة ان وقوع
شيء بازاء شيء في الخارج يتوقف على وجود
في الخارج معا في زمان الوقوع ولا يتصو
التطبيق لاستحالة وجودها مفصلة
في الذهن في زمان واحد ولا يكفي الوجود
الاجمالي فيها قت

ثم بطريق التصاعد
ان كان التسوي من جانب العلل وبطريق التنا
ان كان من جانب المعلولات فيفرض من جا
معلول معين في الاول ومن جانب علته في الثاني
وهو ظاهر من شرح المواقف

في جريان التطبيق في الامور المتعاقبة نظر لان
احاد السلسلة اذا لم يجتمع في الوجود الخارجي
لم يتصور عنها التطبيق بحسب الخارج
ضرورة ان وقوع شيء بازاء شيء في الخارج
يتوقف على وجود في الخارج معا في زمان الوقوع
ولا يكفي الوجود الاجمالي في الذهن
لاستحالة التطبيق في الذهن
بين امرين لم يجتمعا في الخارج
ولا يخفى ان هذا النظر انما يتوجه على من
يعتبر التطبيق بين الامور الخارجية
وليس بشيء اذ لا يعتبر التطبيق
بين الامور الخارجية بل يكفي
التطبيق بين الامور الذهنية
وهو ظاهر

لا يقال لا نسلم ان احاد السلسلة لم يجتمع في الوجود
لجواز ان يكون بعضها موجودا في الخارج
وبعضها في الذهن
لانا نقول
لا نسلم ان احاد السلسلة
يمكن ان يكون بعضها موجودا في الخارج
وبعضها في الذهن
لان الوجود الذهني
لا يترتب عليه الآثار
الخارجية

دليلهم نقضا اجماليا بالامور
المتعاقبة والنقض الاجمالي مدعوى اذ
دليله يشمل على حقوق يتحقق احدهما جريان
الوسيط وتاثيرهما تخلف المجموعي والجزاء عنه
اما ان يكون جميع مقومة الثانية او الاولى
وقوله وان كان كذلك لان السلسلة الغير
المتناهية غير موجودة اشارة الى منع مقد
الثانية وقوله وليس احدى امور اي المدعى من
برهان التطبيق وكذا غيره من البراهين
ليس الا بطلان التسلسل عند الحكماء والمتكلمين

الفصل الثاني في الحوادث
الحادث ما سبق عدمه بزمان
والحاصل ان الحكماء يفرقون
تارة بمنع جريان الدليل
فيها وتارة بمنع تخلف المد
وكلاهما مقدوحان



بناء على امتناع التطبيق فقد ظهر فساده وان كان ذلك

لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هنا والدليل

وان كان جاريا لكن المدعى غير مستلزم لان غير المتناهي

غير موجود هنا والدليل وليس المدعى الا امتناع السلسلة

الموجودة الغير المتناهية والمسلم يجتمع الاجاد لا يكفه

السلسلة الغير المتناهية موجودة فيرد عليه ان عدم

الدليل عدم جواز وجودها اصلا لا على سبيل الاجتماع

ولا على سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية الموجودة

ههنا وان لم تكن موجودة بمجموعها فهي موجودة متعاقبة

فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى انه كل

واحد من احادها موجودة في جزء من تلك الازمنة

والوجود اعم من ان يكون في الآن او في الزمان والوجود

في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل

التعاقب بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر يسمونه

الى الدهر فانهم يقولون ان المبادي العالية موجودة

هذا كلام من جانب المجوز ليس

جواب للشرط بل جواب قوله

فيرد والمراد من الدليل هو

البرهان وبالمدعى مدعى

الذي هو الحكم

ومحاصل الكلام ان المدعى غير مختلف لان

مدعى هو ابطال السلسلة الغير المتناهية

الموجودة وهذه ليست بموجودة

فيرد عليه ان السلسلة موجودة بنحو من

الوجود الزماني التعاقبي بحدد حتى

وهو ايضا من اقسام الوجود اذ الوجود

اربعة اقسام والفرض من تفصيل اقسام

الوجود هو القسم الثالث والبواقي

انما ذكرنا بالتبع يدل عليه قوله فيما بعد

بطريق التفريع فالوجود في الزمان

على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخ

اي لكن المدعى غير مجريان الدليل الامور

المتعاقبة وهو ان السلسلة الغير المتناهية

غير موجودة هنا وفي الامور المتعاقبة

كذلك اذ السلسلة الغير المتناهية غير

موجودة هناك لان المدعى هو امتناع

هو امتناع الشيء الامور المتعاقبة في

الوجود بل المدعى هو امتناع الشيء في

الامور الموجودة فقط لا في الامور

غير المتناهية المتعاقبة في الوجود

قوله هذا يرد عليه ان قوله و السلسلة الغير

المتناهية اشارة الى ان يكن ابطالهم

ببرهان التطبيق وقوله السلسلة الغير

المتناهية الى قوله لم تكن موجودة

منع قوله لان السلسلة الغير

موجودة هنا لا يخفى اشارة الى

على الابطال بها لكن الاولى تقديم المنع

هذا انما يتم على ما عارف للعارف

ما نقله رحمه الله

في بعض رسائله

من ان الموجودات

ليس طرفي وجوده الزمان

ولا الآن بل ينسبون وجودها

الى السرمد والدهر فانهم يقولون ان

نسبة المتغير الى المتغير هو الدهر و

نسبة الثابت الى الثابت هو السرمد

فجعل انواع الوجود مع الآن اربعة و

عما نقل في الكتاب ثلثة الا ان يقال

لا ينفي غيره

ملا طاهر سن

اي على تجويزهم التسلسل

الشق الثاني من التردد وهو قوله

هذا ترق زائد على اصل المطلب

بناء على امتناع التطبيق فقد ظهر فساده وان كان ذلك
لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك فالدليل
وان كان جاريا لكن المدعى غير متخلف لان غير المتناهي
غير موجود هناك وليس المدعى الا امتناع السلسلة
الموجودة الغير المتناهية وحالم يجتمع الآحاد لا يكون
السلسلة الغير المتناهية موجودة فيرد عليه ان مقتضى
الدليل عدم جواز وجودها اصلا لا على سبيل الاجتماع
ولا على سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية الموجودة
هٰهنا وان لم تكن موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة
فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل
واحد من آحادها موجودة في جزء من تلك الازمنة
والوجود اعم من ان يكون في الآن او في الزمان والوجود
في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل
التعاقب بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر نسبة
الى الدهر فانهم يقولون ان المبادي العالية موجودة

في الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود في الزمان على
سبيل التطابق بفتح من الوجود الخارجي فاخراجه من
الوجود الخارجي نحكم ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان التطبيق
فالمحذور الذي يظهر منه هو اما الانتزاع على تقدير عدم
او مساواة الجزء للكل وهذان المحذوران يجريان في صورة
التعاقب فان العدد الذي يساوي جزئه كله مستحيل في
نفس الامر بخلاف انه يستحيل عروضه في نفس الامر لشيء
من الاشياء سواء كان احاده مجتمعة او غير مجتمعة فانا
البديهة حاكمة بان طبيعة العدد بلى الكم مطلقا يابى عن
قبول مساواة جزئه لكله فليتامل واعلم ان الفلاسفة
شرطوا في بطلان الشيء الاجتماع والترتيب وقد سبق
انتفاء حال الشرط الاول ولما الشرط الثاني فقد وجد
باشتراطه بانه لو لم يكن بين الاجزاء ترتب لم يكن للكل
التطبيق اذ لا نظام فيها ينضبط حتى يلزم من تطبيق
بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بخلاف الاجزاء المترتبة

قوله والدهر وعاء الزمان في الحاشية
قال بعضهم ليس للدهر والمدهور
امتداد الا في الوهم ولا في الاعيان
والا لكان مقدار الحركة انتهى يعني
ان الدهر عبارة عما لا يقع فيه التغير
ولا يعرض فيها قبليات وبعديات فان
ما فيها مقارن دايما لما في الزمان مما
يعرض له القبلية والبعدية فالزمان
السابق عنده عين الزمان اللاحق
اذ لا يبقى البه تدريج ولا تغير من حال
الى حال مثلا ذات من الملك اليوم لا
يفارق سمع الحاصل في الدهر ابدا و
من ثم يكون المجردين عن حلا بسبب ابدا
زمانهم المنخرطين في سلك المجردات
مشاهدين للحوادث الآتية في الزمان
الغابر وهذا معنى كون الدهر محيط
بالزمان ووعاء له ويحصل في هذه
النشاة لمعات من هذه الحالة كما
يعرف الخاطف لبعض القدوس الكل
الحاصلة كما ذكره سيد المحقق محمد
مرعشي محمد كاظم الطالقاني احمد حسيني

لعل وجهه ان الشيء لما لم يكن احاده مجتمعة
فاين يعرض العدد الغير المتناهي الذي لا
واين يتحقق ذلك الشيء حتى ينتزع العدد
الغير المتناهي فيمتنع تحقق العدد الذي
يساوي كل
وعروضه له
ان يكون اشارة الى
وقد كنت سمعت من الاستاد رحمه الله
انه اثر المحقق اذا اورد في كلام فمثل
فيه يكون اشارة الى البحث واما اذا
اورد بدون لفظة فيه يكون اشارة
الى التدقيق والتحقيق لوفوره
امر تامل لان ايراد هذا الكلام على
الحكماء بطريق المنع عليل ليلزم عليهم
ورود النقض فيتجزون عن اشياء مدعاهم
وان كان بطريق النقض فلا يجزون
عنه بمثله فان وضعهم المنع بناء
على قانون الحفاظ وقضاء المنع واما
ولكن الفلوس الذي لا يقع به مثل هذا
المطلب الجليل مجرد المنع

المتتبة فانه يلزم هنالك من تطبيق المبداء على المبداء
انطباق كل واحد من احاد السلسلة الثانية على نظيرة من
احاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة ممتدة
وكف من الحصى فانه يكفي في الاول تطبيق المبداء على المبداء
وفي الثاني لابد من تطبيق كل واحد على التفصيل وذلك
مما يجزء عنه العقل في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط
اعتمد وفي قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة
قلت ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جار في غير المتتبة
بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون
بازاء واحد من الاخرى اولا وعلى الاول يلزم المساواة
وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان يكف التطبيق الاجمالي
لم يكن جاريا في صورة الترتيب ايضا اذ لا يتمكن العقل
من ملاحظة كل واحد واحد بازاء كل واحد واحد
مفصلا ودعوى ان هذا الاجمالي كاف دون الاجمالي
في الصورة الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه

الفرق بين التقديرين الاول والثاني ان
الاول في الاول جملة غير متناهية كل
الجملة الباقية كلها والثاني قل منها
وجزء منها والثانية كل الثالثة و
الثالثة جزء منها وهكذا بخلاف الثاني
فان الاول فيه اقل وجزء من الثاني
والثاني جزء من الثالث وهكذا وايضا
التناهي الاول يكون من جملة جانب
العلة والثانية من جانب المعلول
وايضا في الاول كما قررته يلزم تناهي
الاحاد مع قطع النظر عن ان يقول عدم
تناهي المجموعات لازم لعدم الاحاد و
اللازم بط فيكون الملزوم وهو عدم
تناهي الاحاد ايضا كما قلنا لان عدة
المجموع عدة الاحاد الاواحد من الاحاد
الذي هو جزء المجموع الاخير فلما تناهت
عدة الاحاد لانها دالة على عدة المجموع
بواحد بخلاف الثاني لا يقال بل الحال
بالعكس فان المجموع الاول في الاول ينتقل
الى الطرف الاخير وهو غير متناه وفي الثاني
ينتقل الواحد الذي هو الاول الى الاخير
لان المنتقل فيهما عدد لا شخص هذا العدد
الذي ذكروه فتبصر

أي على هذا الشرط اعتمد فهو
في الشبه حتى لا يرد النقض على
دليل التطبيق بعدم تناهي النفوس
بناء على انها وان كانت مجتمعة
لكنها ليست بمتتبة فلو فقد
فيه الشرط الثاني فلا يجري فيها
البرهان التطبيقي حتى يلزم تناهيها
ولا يحتاج الى تطبيق كل واحد
واحد بل يلزم من تطبيق
المبداء على المبداء انطباقا
على الكل

كون التطبيق بين
الاحاد الغير المتتبة
للعقل بخلاف الاحاد المتتبة
فان التطبيق فيها ممكن للعقل

أي على تقدير كون التطبيق بين الاحاد المتتبة غير ممكن للعقل وان
حاد الغير المتتبة انتهى غير ممكن للعقل بخلاف الاحاد
فان التطبيق فيها ممكن للعقل

لا فعلة تامة
غير النفس
سببا كان النفس
فيما واحدا ما وصح
للانسان وهو هنا
والتطبيق حادث
القدم فلا
بعض
هذا

النفوس الناطقة
الاحاد المتتبة
الاحاد المتتبة

الى المذكور من الاحاد المتتبة
ناظر الى الغير المتتبة

على
اي كون
التطبيق بين الا
المتتبة غير ممكن

الاحاد المتتبة
الاحاد المتتبة

الاحاد المتتبة
الاحاد المتتبة

في نسخة المتتبة الاحاد
اي نسخة الشفا الاصول ونسخ جميع التطبيق
الاحاد الغير المتتبة

في نسخة بين الاحاد
الاحاد المتتبة
المبداء على المبداء

المترتبة فانه يلزم هناك من تطبيق المبدأ على المبدأ
انطباق كل واحد من احاد السلسلة الثانية على نظيره من
احاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة ممتدة
وكف من الحصر فانه يكفي في الاول تصيف المبدأ على المبدأ
وفي الثاني لابد من تطبيق كل واحد على التفصيل وذلك
مما يجزء عنه العقل في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط
اعتمد في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة
قلت ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جار في غير المتناهية
بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تتالي الجملة اما ان يكون
بازاء واحد من الاخرى اولا وعلى الاول يلزم المساواة
وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالي
لم يكن جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يتمكن العقل
من ملاحظة كل واحد واحد بازاء كل واحد واحد
مفصلا ودعوى ان هذا الاجمال يكافئ التفصيل
في الصورة الاولى محكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه

الفرق بين التقدم الاول والثاني ان
الاول في الاول جملة غير متناهية كل
الجملة الباقية كلها والثاني قبل منها
جزء ومنها والثانية كل الثانية
الثالثة جزء منها وهكذا بخلاف الثاني
فان الاول فيه اقل وجزء من الثاني
والثاني جزء من الثالث وهكذا وايضا
التقدم الاول يكون من جملة جانب
العلة وفي الثانية من جانب المعلول
وايضا في الاول كما قررته يلزم تناهي
اللاحد مع قطع النظر عن ان يقوم عدم
تناهي المجموعات لازم لعدم الاحاد و
اللازم بط فيكون الملزوم وهو عدم
تناهي الاحاد ايضا كذلك لان عدة
المجموعات عدة الاحاد الاواحد من الاحاد
الذي هو جزء المجموع الاخير فلما تناهت
عدة الاحاد لا نهاية زائدة على عدة المجموع
بواحد بخلاف الثاني لا يقال بل المحال
بالعكس فان المجموع الاول في الاول ينتقل
الى الطرف الاخير وهو غير متناه وفي الثاني
ينتقل الواحد الذي هو الاول الى الاخير
لان المنتقل فيهما عدد لا شخص هذا العدد
الذي ذكروه فتدبر

جامعة الملك سعود

مع هذه الرسالة الشريفة

في السلسلة المترتبة ينتقل الزيادة الى طرف الانتهاء
فيظهر الانقطاع وفي غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل
ربما كان الزيادة في الاوساط وفي هذا كلام آخر يندفع به
هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم
الترتب لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد وهذا
المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد آخر وهكذا
فاذا اقتضى تطبيق المجموعات المترتبة بظهر التناهي في المجموعات
والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة
مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك لانه لو كان فالمجموع
الموجودة هناك تنتهي بعدة متناهية الى الاثنين فيلقه
المجموع الاول متناهيا وان ثلثت قلت لا بد من تحقيق
وهو الخمسة مثلا لانه مركب من المجموعات المتناهية والمركب من
الواحد والاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية
فينطبق السلسلة المبدأة من الواحد على السلسلة
المبدأة من فوقه فان قلت انما يلزم ما ذكرت لو كان
مركبا من الاعداد التي تحته وهو ممنوع لما اشتهر عن اوسطا

قوله مطلقا اي سواء كان مترتبة الاحاد
او لا فانه يستلزم الترتب حاصله ان احاد
المجاميع وان لم يكن لها ترتب بحسب ذواتها
لكن باعتبار عروض وصف المجموعية لها
تصير مترتبة منح

قوله خلاصة الدفع المذكور انه لو لم يكن بين
الاحاد ترتب يجوز ان يكون الزيادة في
الاوساط فلا يظهر الخلف المذكور ولا
تناهي النفوس وخلاصة هذا الكلام انه لو
ان لم يكن بين الاحاد ترتب كان بين المجموعات
فلا يجوز الزيادة في الاوساط ولا تناهي
النفوس والحاصل انه قائل بعدم ترتب
الاحاد بذواتها فلا يرد ان الدفع المذكور

على تقدير الترتب منح
اي واحد كان فيكون المجموع المستثنى منه
الواحد مجموعات غير متناهية بحسب
العدد بعدة الاحاد وكذلك الحال في
المجموع المستثنى منه واحد في المترتبة الثانية
والثالثة وهكذا فلا تغفل عن تضاعيفها
وكذا الكلام في التقدير الثاني قوله باطل

قوله فان قلت اه حاصله انه انما يتوقف المجموع
كالعشرة مثلا على المجموع بالتسعة لو كان العقد
مركبا من الاعداد اه فظهر انه هذا متعلق
بالتوجيه الاول وانما فصل بينه وبين التوجيه
الاول بالثاني وهو قوله وان نثلث اه
لان السفل مع الحجاب طويل الذيل فلو
اورد عقيب التوجيه الاول لفصل بين التوجيهين فصلا يوجب الانتشار في الفهم
فان قلت هذا ايضا يوجب الانتشار لانه
اورده عقيب التوجيهين ولا نورى بما يتعلق قلت لا انتشار لظهور انه لا يتعلق
بالثاني فانه على تقدير تركبه من الاعداد التي
تحته وعلى تقدير عدم تركبه منها بل من الاحاد
لا بد من تحقق الواحد والاثنين ولا تعلق
له بتركب العدد من الاعداد كما لا يخفى ولا
يبعد ان يقال ان قوله انما يلزم للفظ المثبت
اشارة الى انه متعلق بالتوجيه الاول فانه ذكر
لفظ يستلزم ومن هم من قال انما يلزم ما ذكرت
من ضرورة غير المترتبة مترتبة وكان فهم
التعلق فان قلت تعلق بالتوجيهين ولذا
اطلق وليس كذلك محمود حسن

هذا تقرير آخر في اثبات الترتب
وحاصله انه وان لم يكن بين الاحاد ترتب بحسب ذواتها لكنه
قد يعرض لها عوارض مترتبة
متعاقبة بحسب الاجزاء ايضا
مترتبة متعاقبة بالنوع مثل
الواحد والاثنين محمود

اي لا شبهة في ان العدد بعض الامور
ان العدد بعض الامور الغير المتناهية التي تصير
الغير المتناهية بسبب عروض العدد
مترتبة بسبب التطبيق فيها
فيجري برهان التطبيق فيها
ويتقال الاول من جانب
المعلولات وهذا من جانب
العلل ولهذا ليس بشيء
كما ترى منح

قوله مطلقا اى سواء كان متربتة الاحاد
او لا فانه يستلزم التوتب حاصله ان احاد
المجاميع وان لم يكن لها ترتيب بحسب ذواتها
لكن باعتبار عروض وصف المجموعية لها
تصير متربتة مرح

قوله خلاصة الدفع المذكور انه لم يكن بين
الاحاد ترتب يجوز ان يكون الزيادة فى
الاوساط فلا يظهر الخلف المذكور ولا
تناهى النفوس وخلاصة هذا الكلام انه
ان لم يكن بين الاحاد ترتب كان بين المجموعات
فلا يجوز الزيادة فى الاوساط ولا تناهى
النفوس والحاصل انه قائل بعدم ترتب
الاحاد بذواتها فلا يرد ان الدفع المذكور

على تقدير الترتب ٢ مرح

اى واحد كان فيكون المجموع المستثنى منه
الواحد مجموعات غير متناهية بحسب
العدد بعدة الاحاد وكذلك الحال فى
المجموع المستثنى منه واحدا فى المرتبة الثانية
والثالثة وهكذا فلا تغفل عن تضاعيفها
وكذا الكلام فى التقدير الثانى قوله بالجملة

قوله فان قلت اه حاصله انه اما يتوقف المجموع
كالعشرة مثلا على المجموع كالتسعة ليكون العدد
مركبا من الاعداد اه فظهر ان هذا متعلق
بالتوجيه الاول واما فصل بينه وبين التوجيه
الاول بالثانى وهو قوله وان شئت اه
لان السفلى مع الجواب طويل الذيل فلو
اورد عقيب التوجيهين ولا نورى بانهما
يتعلق قلت لا انتشار لظهور انه لا يتعلق
بالثانى فانه على تقدير تركبه من الاعداد الخ
تحت وعلى تقدير عدم تركبه منها بل من الاحاد
لا بد من تحقق الواحد والاثنين ولا تعلق
له بتركب العدد من الاعداد كما لا يخفى ولا
يبعد ان يقال ان قوله اما يلزم للفطن اللبيب
اشارة الى انه متعلق بالتوجيه الاول فلا يرد ذكر
لفظ يستلزم ومنهم من قال انما يلزم ما ذكرنا
ضرورة غير المترتبة متربتة وكان فهم
التوجيه فان قلت تعلق بالتوجيهين ولذا
اطلق وليس كذلك محمد حنى

فى السلسلة المترتبة بتنقل الزيادة الى طرف الانتهاء
فيظهر الانقطاع وفى غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل
ربما كان الزيادة فى الاوساط وفى هذا كلام آخر يندفع به
هذا الدفع وهو ان الامور النفس المتناهية مطلقا تستلزم
الترتب لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد وهذا
المجموع يتوقف عليه اذ اسقط عنه واحد آخر وهكذا
فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهى فى احد المجموعات
والمجموع الذى ينتهى اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة
مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر فانه لا هو ولا اثنان فالمجموع
الموجودة هناك تنتهى بعدة متناهية الى الاثنين فيكون
المجموع الاول متناهيا وان قلت قلت لا بد من تحقيق من الطرفين
الواحد والاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية
فينطبق السلسلة المبدائة من الواحد على السلسلة
المبدائة من فوقه فان قلت اه يلزم ما ذكرت لو كان
مركبا من الاعداد التى تحت اه هو لما اشتهر عن ارسطو

ذهب ارسطاطاليس الى ان العدد محض الكم المنفصل وهو
التى هى اقل منه فان
من تركبها من الثمانية
التى تحته فاما ان يد
اجزاء متخالفة متف
وهو محال لما ان
نفس الثانى قلت
صورة نوعية مغ
والمراد بالصورة
الاحاد فلا يتصو
نفسا اخر متميز من
فقط لا بصورة م
الكم المنفصل و
وهو العدد
بان العدد محض ال
تركبه من الاعداد
واحد يكفه جزء

ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لان من الاعداد
التي هي اقل منه فان تركب العشرة من اربعة وستة ليس اولى
من تركبها من الثمانية والاثنين ولا من غيرهما من الاعداد
التي تحته فاما ان يقال تركبه منها جميعا فيلزم ان يكون له
اجزاء متخالفة متغايرة فيتعدد تمام ماهية شئ واحد
وهو محال ولما ان يقال بنفي تركبه منها وهو ايضا باطل الاول قد
نفي التركيب في الصورة النوعية فلا باعث على نفي
تركب العدد من الاعداد التي تحته فاما ان يقال
قولا لم يوف النشاء حقه من البحث فلا باعث على نفي تركب العدد
للتجزء لانه نفي لا لمكان اجزاء الماهية
يعني انه وان لزم التكرار في اجزاء الماهية
الماهية لكن يلزم المحذور المذكور من تعدد
كلام سقيم فانه ما نفى الصورة وكان هو
محض الاحاد فلا يلزم التكرار في اجزاء الماهية
كما لا يلزم التعدد في الصورة النوعية بتعدد
مراتب الاعداد بتعدد الوحدات
فاجاب بقوله وح اه
وهو لا يكون بين اجزاء
العشرة اذا قسمتها
واربعة كان السادسة
عن الاربعة فلم يكن جزءا
مشترك بين قسمي العشرة
الستة والاربعة
الاعداد التي تحته
واحدا يكفي جزء واحد وواحد
تركبه من الاعداد التي تحته ومن البينة ان واحدا و
واحدا لا يكفي جزء واحد وواحد في تركيب
الاثنان
الثلثة
تركيب
عدم
نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض
والمراد بالصورة النوعية الهيئة الاجتماعية بالاشتراك
الاحاد فلا يتصور لها روح يكون كلا من تلك من
نوعا آخر متميزا من سائر المراتب بخصوصية المادة
فقط لا بصورة مغايرة لموادها ويكون هذا من خواص
الكم المنفصل والعجب ان بعض المتأخرين مع تصريحه
وهو العدد
بان العدد محض الوحدة وليس فيه صورة نوعية تفي
تركبه من الاعداد التي تحته ومن البينة ان واحدا و
واحدا لا يكفي جزء واحد وواحد في تركيب عدم
الاثنان
الثلثة
تركيب

ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لان من الاعداد
التي هي اقل منه فان تركيب العشرة من اربعة وستة ليس اولى
من تركيبها من الثمانية والاثنين ولا من غيرها من الاعداد
التي تحته واما ان يقال تركيبه منها جميعا فيلزم ان يكون له
اجزاء متخالفة متغايرة فيتعدد تمام ماهية شيء واحد
وهو محال ولما ان يقال بنفي تركبه منها والباطل الاول
يتعين الثاني قلت عن هذا الكلام انما يتمشى اذا كان كل عدد
صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض
الاحاد فلا يتصور ذلك ويكون كل مرتبة من
نوعا آخر متميزا من سائر المراتب بخصوصية المادة
فقط لا بصورة مغايرة لمواده ويكون هذا من خواص
الكم المنفصل والعجب ان بعض المتأخرين مع تصريحه
بان العدد محض الوحدة وليس فيه صورة نوعية نفى
تركبه من الاعداد التي تحته وفي البيت ان واحدا و
واحد يكفي جزءا واحدا ووحدة واحدة عدما

ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لان من الاعداد
التي هي اقل منه فان تركيب العشرة من اربعة وستة ليس اولى
من تركيبها من الثمانية والاثنين ولا من غيرها من الاعداد
التي تحته واما ان يقال تركيبه منها جميعا فيلزم ان يكون له
اجزاء متخالفة متغايرة فيتعدد تمام ماهية شيء واحد
وهو محال ولما ان يقال بنفي تركبه منها والباطل الاول
يتعين الثاني قلت عن هذا الكلام انما يتمشى اذا كان كل عدد
صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض
الاحاد فلا يتصور ذلك ويكون كل مرتبة من
نوعا آخر متميزا من سائر المراتب بخصوصية المادة
فقط لا بصورة مغايرة لمواده ويكون هذا من خواص
الكم المنفصل والعجب ان بعض المتأخرين مع تصريحه
بان العدد محض الوحدة وليس فيه صورة نوعية نفى
تركبه من الاعداد التي تحته وفي البيت ان واحدا و
واحد يكفي جزءا واحدا ووحدة واحدة عدما

العدد من الاعداد التي تحته لا بناء في تركب معروض
العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بديهة ان
عن زيد او عمرو اجزء عمرو وزيد وخالد فان مجموع زيد
وعمرو اي معروض الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيد
وعمرو وخالد اي معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس
المعروض الاول خارجا عن المعروض الثاني ولا عينه
فيكون جزءه وعلى هذا يبتني ما اختاره بعض المحققين
في الفلسفة من استناد المعلولات المتكثرة الى العلة
موجودة دون الاعتبارات العقلية بان يصدر
عن او حده ب وعن ب وحده ج وعن مجموع ا ب ج
حتى يحصل معلولات متكثرة في مرتبة واحدة وعليه
يبتني البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير
توقف على ابطال الدور والتسلسل فان محصله انه لو لم ينته
الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة مستند
الى علة الموجودة فيها واما المجموع فعلمنا انه لا

العدد من الاعداد التي تحته لا بناء في تركب معروض
العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بديهة ان
عن زيد او عمرو اجزء عمرو او زيد وخالد فان مجموع زيد
وعمرو اي معروض الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيد
وعمرو وخالد اي معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس
المعروض الاول خارجا عن المعروض الثاني ولا عينه
فيكون جزء منه وعلى هذا يستثنى ما اختاره بعض المحققين
في الفلسفة من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور
المجردة دون الاعتبارات العقلية بان يصدر
عن او حدد ب وعن ب وحده ج وعن مجموع ا و ب
حتى تحصل معلولات متكثرة في مرتبة واحدة وعليه
يستثنى البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير
توقف على ابطال الدور والتسلسل فان محصله انه لو لم تنته
الممكنات الى غير النهاية فاما ان يستند كل واحد من السلسلة
الى علة الموجودة فيها واما المجموع فعلى التقديرين

فاقول الاعتبارات العقلية ثلثة
قالعقل الاول اعتبار ذاته وحقيقته بالقياس
الى الصادر الاول اعتبار وجوده بالقياس
اول قبله اعتبار وجوده ونقصه
وجوده وهي اعتبار امكانه
واما كانه لذاته فاعتبار
يصدر عنه عقل ثاني و باعتبار
يصدر عنه النفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الاول هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثاني هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثالث هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الرابع هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الخامس هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل السادس هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل السابع هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثامن هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل التاسع هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل العاشر هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الحادي عشر هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثاني عشر هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثالث عشر هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الرابع عشر هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الخامس عشر هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل السادس عشر هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل السابع عشر هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثامن عشر هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل التاسع عشر هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل العشرون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الحادي والعشرون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثاني والعشرون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثالث والعشرون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الرابع والعشرون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الخامس والعشرون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل السادس والعشرون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل السابع والعشرون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثامن والعشرون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل التاسع والعشرون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثلاثون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الحادي والثلاثون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثاني والثلاثون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثالث والثلاثون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الرابع والثلاثون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الخامس والثلاثون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل السادس والثلاثون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل السابع والثلاثون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثامن والثلاثون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل التاسع والثلاثون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الاربعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الحادي والاربعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثاني والاربعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثالث والاربعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الرابع والاربعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الخامس والاربعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل السادس والاربعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل السابع والاربعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثامن والاربعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل التاسع والاربعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الخمسون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الحادي والخمسون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثاني والخمسون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثالث والخمسون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الرابع والخمسون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الخامس والخمسون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل السادس والخمسون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل السابع والخمسون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثامن والخمسون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل التاسع والخمسون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الستون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الحادي والستون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثاني والستون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثالث والستون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الرابع والستون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الخامس والستون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل السادس والستون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل السابع والستون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثامن والستون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل التاسع والستون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل السبعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الحادي والسبعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثاني والسبعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثالث والسبعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الرابع والسبعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الخامس والسبعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل السادس والسبعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل السابع والسبعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثامن والسبعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل التاسع والسبعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثمانون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الحادي والثمانون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثاني والثمانون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثالث والثمانون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الرابع والثمانون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الخامس والثمانون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل السادس والثمانون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل السابع والثمانون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثامن والثمانون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل التاسع والثمانون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل التسعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الحادي والتسعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثاني والتسعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثالث والتسعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الرابع والتسعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الخامس والتسعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل السادس والتسعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل السابع والتسعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل الثامن والتسعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل التاسع والتسعون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والواحد هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والاثنان هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والثلاثة هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والاربعة هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والخمسة هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والستة هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والسبعة هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والثمانية هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والتسعة هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والعشرة هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والحادي عشر هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والثاني عشر هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والثالث عشر هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والرابع عشر هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والخامس عشر هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والسادس عشر هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والسابع عشر هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والثامن عشر هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والتاسع عشر هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والعشرون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والحادي والعشرون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والثاني والعشرون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والثالث والعشرون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والرابع والعشرون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والخامس والعشرون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والسادس والعشرون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والسابع والعشرون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والثامن والعشرون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والتاسع والعشرون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والثلاثون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والحادي والثلاثون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والثاني والثلاثون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والثالث والثلاثون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والرابع والثلاثون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والخامس والثلاثون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والسادس والثلاثون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
يصدر عنه نفس و باعتبار
يصدر عنه جسم وهو الفلك
الذي يلي الفلك
الاقصى وكل من
العقول السفلية
والعقل المائة والسابع والثلاثون هو
يصدر عنه بالغير
يصدر عنه عقل و باعتبار امكانه
ي

نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والاول والثاني باطلان على ما بين في موضعه فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب ولا قدح في هذا الدليل الا بان يختار استاد المجموع الى جزئه على ما فصلناه في بعض رسائلنا فعلى ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر ويلتزمهم من انه ليس هناك الا الاحاد وهو خلاف المخالف لحكم العقل فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون معلوما الله تعالى متناهية والا انتقض البرهان به قلت لو كان علم الله تعالى بالاشياء بصور مفصلة كان الامر كما ذكرت لكن ذلك مما لم يجز ان كون علم تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه تعالى فلا يتصور التطبيق ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى علم اجمالي وذهب بعضهم الى نفي علمه بالاشياء الغير المتناهية وتحقيق علم الله تعالى يستدعي بسطا في الكلام لا يحتمله هذا المقام

الا الاحاد سماع

تأييد للمنع بكلام الفلاسفة

لعدم تعدد المعلوم

لا اجمالا ولا تفصيلا

تأييد للمنع ايضا

نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والاول والثاني با
طلان على ما بيّن في موضعه فتعيّن الثالث والخارج عن
جميع الممكنات هو الواجب ولا قدح في هذا الدليل الا بان
يختار استناد المجموع الى جزئه على ما فصلناه في بعض
رسائلنا فعلى ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد
الاكثر ويتوهم من انه ليس هنالك الا آحاد وهم فاسد
مخالف لحكم العقل فان قيل فعلى ما ذكرت يلزم ان
يكون معلوما الله تعالى متناهية والا انتقض البرهان
به قلت لو كان علم الله تعالى بالاشياء بصور مفصلة
كان الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى
واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في
المعلومات بحسب علمه تعالى فلا تتصور التطبيق ولذلك
ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى علم اجمالي وذهب بعضهم
الى نفي علمه بالاشياء الغير المتناهية وتحقيق علم الله
تعالى يستدعي بسطا في الكلام لا يحتمله هذا المقام

الا الاحاد سماع

لعدم تعدد المعلوم

تأييد لما ذهب اليه الفلاسفة

لعدم تعدد المعلوم

تأييد لما ذهب اليه الفلاسفة

تفصيل لما ذهب اليه الفلاسفة

فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم
المتعلق بها واحدا او متعددا فيجري التطبيق في المعلومات
قلت على تقدير حدوث العالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود
الخارجي متناهية لان الحوادث لها مبدا والحوادث الاستقبالية
لا تبلغ مبلغ اللاتناهي فانها ليست غير متناهية وان كانت
غير واقفة عند حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها في
علم الله تعالى فهي هناك متحدة غير متكثرة وان كان بحسب وجودها في
الخارج فهي متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود
الذهني فيشكل عليهم علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية
ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم
الصرف محال التجأوا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث
انما يتحقق وقت وجودها وان صفة العلم قديم والتعلق
حادث وانت خبير بان العلم ما لم يتعلق بشيء لم يصر
ذلك الشيء معلوما بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون
الله عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك وفيما ذكرنا

فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم
المتعلق بها واحدا او متعددا فيجري التطبيق في المعلومات
قلت على تقدير حدوث العالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود
الخارجي متناهية لان الحوادث لها مبداء والحوادث الاستقبالية
لا تبلغ مبلغ اللاتناهي فهي ليست غير متناهية وان كانت
غير واقفة عند حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها في
علم الله تعالى المحدد غير متكثر وان كان بحسب وجودها في
الخارج فهي متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود
الذهني ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية
ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم والمعلوم
الصرف محال التجاوز الا القول بان تعلق العلم بالحوادث
انما يتحقق وقت وجودها وان صفة العلم قديم والتعلق
حادث وانت خبير بان العلم ما لم يتعلق بشئ لم يصر
ذلك الشئ معلوما بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون
الله عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك وبما ذكرنا

ذكرنا يتخلص عن ذلك
بالفعل بل بالقوة فيه
العلم
في موصفه ان الاجمالي
بجعل الفلكية مستقيما
هو للنفس من حيث
هو مبداء الخلق للص
تعقل التعقل الاجمالي في
في اذهاننا واغا ان
الفوايد الدينية وفي
الاهواء ولم يات جم
تعلق بقلب الا زكيا
البعيدة التي باباها
فتبقى نفوس الناظرين
التي اوردوها ايضا
كما ان البعد الحاصل

ذكرنا تخلص عن ذلك فان قلت العلم الاجمالي ليس علما
بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور قلت قد تحقق
في موصفه ان الاجمالي بالفعل وهو التعقل البسيط الذي
بجملة الفلكية مستفاد من المبادي العالية والتفصيل اعني
هو للنفس من حيث هي نفس فالتعقل الاجمالي للمبادي
هو مبداء الخلاق للصور التفصيلية في الخارج والذهن
تعقل التعقل الاجمالي فينا ايضا مبداء للصور التفصيلية
في اذهاننا واعلم ان اشبعنا الكلام في هذا المقام لانه من اصعب
العقايد الدينية وقد كثر فيه تخارج الاراء وتصارم
الاهواء ولم يات جمهور المتكلمين في هذا البحث بشئ
تعلق بقلب الاذكياء بل اجتهدوا في ايراد المنع
البعيدة التي ياباها الطبع المستقيم اشد الاباء
فبقي نفوس الناظرين فيها سائلة الى مذهب الحكماء بل الادلة
التي اوردوها ايضا شانهم عند ذلك بلا امتراء ثم اقول
كما ان البعد الزماني شاء وسع ذلك يقع في العقل

هذا ما وجدته في النسخة المقروة على المصنف

ذكرنا مخلص عن ذلك فان قلت العلم الاجمالي ليس علما
بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور قلت قد حقق
في موضعه ان الاجمالي بالفعل وهو التعقل البسيط الذي
بجمل الفلاسفة مستفاد من المبادي العالية والتفصيل اعني
هو للنفس من حيث هي نفس فالعقل الاجمالي للمبادي
هو مبداء الخلاق للصور التفصيلية في الخارج والعقل ان
تعقل العقل الاجمالي فيما ايضا مبداء للصور التفصيلية
في اذهاننا واعلم انا اشبعنا الكلام في هذا المقام لانه من اصول
العقايد الدينية وقد كثر فيه تخاريج الاراء ونضارم
الاهواء ولم يات جمهور المتكلمين في هذا البحث بشئ
يتعلق بقلب الا زكياء بل اجتهدوا في ايراد المنع
البعيدة التي يأباها الطبع المستقيم اشد الاباء
فبقي نفوس الناظرين فيها مائلة الى مذهب الحكماء بل كالمائلة
التي اوردوها ايضا على انفسهم عند ذلك بلا امتراء ثم قالوا
كما ان البعد الجسماني متناه ومع ذلك يقع في العقل

ثم الملكة التي يتقلد استحضارها المسمى بالفعل
بالقوة والخاصة ان الحالات ثلاثة الاولى
الملكة المذكورة هو العقل بالفعل ثم اذا تقلد
يحصل حالة اخرى متميزة عن الحالة الاولى
بالوجدان ثم اذا تقلد يحصل حالة ثالثة
والحالة الثانية تسمى اجاليا وهي مبداء
تقابل المعلوم بل والحالة الثالثة علما
تفصيليا حاصلا

العلم الاجمالي تعلق
والبرهان
الاجمالي
الخلاق
بوجود نفوسهم
الاجمالي
بوجود الممكنات
فان قلت العلم التفصيلي
تلك المعلومات
محل للحوادث
هو بن العلمين اثنا
الثاني هو بين العلم
بالمعلومات وهذا
حقيقة له
الاجمالي علما بالنفس
اثبات دليلين
اه والثاني فعلم
تفصيل للدليل الاول
هذا معارضة لدليل الحكماء
تقريره انه لا شئ من العالم
بقديم لان الزمان
متناهيا لم يكن
قبله وازلا لم يكن
قبل فلا شئ من العالم
بقديم وهو ظ

قوله وقولهم انا نجزم الخ اشارة الى رد الاستدلال المشهور بتقدم الزمان وحاصل الاستدلال ان القبلية التي لا يجامع القبل معها البعد من الاعراض الاولية للزمان وبتيقن بانه اذا قلت زيد متقدم على عمرو وتحجم عليه انه لم قلت ان زيدا متقدم على عمرو فانك قلت انه كان مع الحادثة الثانية وتلك الحادثة متقدمة على هذه الحالة فاذا قلت ان تلك الحادثة كانت امس وهذه الحادثة كانت اليوم وامس متقدم على اليوم انقطع السؤال فظهر ان القبلية والبعدية بعني المذكورين من الاعراض الاولية للزمان بمعنى انهما لا يتحققان الا عارضان للزمان لذاته بالذات ولغيرها بالعرض بواسطة الزمان واجزائه فاذا كان الزمان فحادثا لزم تقدم عدمه على وجوده وهذا التقدم تقدم ما لزم فيلزم حين عدم الزمان وجوده وما يلزم من عدمه وجوده فعدمه ممتنع فان لزم من عدمه مطلقا وجوده يمتنع عدمه مطلقا فان من عدم الخاص عقل العدم قبل الوجود اذ العدم بعد الوجود فعدمه الخاص ممتنع قوله

منا

المشتبه بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناهية والعالم واقع في جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم يأبى عن تناهيه ويتوهم ان ههنا امتدادا زمانيا غير متناه كما يأبى عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم ان ههنا امتدادا مكانيا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم في الامتداد المكاني لا عبرة به في الامتداد الزماني ايضا قولهم انا نجزم بتقدم اجزاء الزمان على بعض وان يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له اسم موجود ممنوع فانا نجزم في الامتداد المكاني ايضا بالتقدم والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة من غير ان يكون له اسم موجود بل نقول لتوهم هذين الامتدادين من مركوزة في فطرة العوام و البراهين تقتضي بامتناعهما واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شئ لا لانه غير متناه كما انه ليس فوق الحدد شئ لا لان المكان غير متناه فانه تقدم على الزمان لا بالزمان بل بنحو اخر من التقدم لا يبعد ان يسمى تقدما

محمد حسن

قوله وقولهم انا نجزم اه اشارة الى رد الاستدلال المشهور بتقدم الزمان وحاصل الاستدلال ان القبلية التي لا يجامع القبل معها البعد من الاغراض الاولية للزمان وبينه بانه اذا قلت زيد متقدم على عمرو ويتوجه عليه انه لم قلت ان زيدا متقدم على عمرو فانه قلت انه كان مع الحادثة الفلانية وتلك الحادثة متقدمة على هذه الحادثة فاذا قلت ان تلك الحادثة كانت امس وهذه الحادثة كانت اليوم وامس متقدم على اليوم انقطع السؤال فظهر ان القبلية والبعدية بعنى المذكور من الاغراض الاولية للزمان بمعنى انهما لا يتحققان الا عارضان للاجزاء بالذات وللذوات بالعرض بواسطة الزمان واجزائه فاذا كان الزمان نحاتا لزم تقدم عدم على وجوده وهذا التقدم تقدم بالذات فيلزم حين عدم الزمان وجوده وما يلزم من عدمه وجوده فعدمه ممتنع فان لزم من عدمه مطلقا وجوده يمتنع عدمه مطلقا فان من عدم الخ

منتدا

اشرت بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناهية والعالم ووقع في جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزماني فتنا وان كان الوهم بأبى عن تناهيه وبينهم ان ههنا امتدادا زمانيا غير متناه كما يأبى عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم ايضا ههنا امتدادا امكانيا غير متناه فهما لا عبرة بحكم الوهم في الامتداد المكاني لا عبرة به في الامتداد الزماني ايضا قولهم انا نجزم بتقدم اجزاء الزمان على بعض وان لا يكون المتداد كذلك الا اذا كان له راسم موجود ممنوع فانا نجزم في الامتداد المكاني ايضا بالتقدم والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة من غير ان يكون له راسم موجود بل نقول لقوم هذين الامتدادين من كونهما في فطرة العقل و ابراهيم تقتضي بامتناعهما واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبل شئ لا لانه غير متناه كما ان ليس فوق الحد شئ لا لان المكان غير متناه فانه كما متقدم على الزمان بل الزمان بل لجواز من التقدم لا بعد ان يبقى تقدما

محمد حسن

تقدم ما ذاتا كما ذكروه المتكلمون فهذا معتقدنا اذ الاخطل
الذكى انقلع من نفاد الوكون الى المذاهب الباطلة و
المطلب والله هو المعتقد ما هو خير وكمال وعلى ان العالم
قابل للفناء اى للعدم الطارى على الوجود واختلفوا فى
وقوعه فقال بعضهم انه سيقع لقوله تعالى كل شئ هالك
الا وجهه ونظايره ويلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء
ابدان الانسان والله تعالى يعيدها بعد الاعدام ولا يرد عليه
ان ادريس فى الجنة وهو دار الخلد ويلزمهم على هذا
فناؤه اذ لزم ان يقولوا انه دار الخلد بعد استقرار
اهل النار واهل الجنة كلهم فى مقرهم يوم الحساب وقال
الامام حجة الاسلام فى الاحياء العلم الممكن فى حد ذاته هالك
داعما وقال فى مشكاة الانوار تر فى العارفون من
المجان الحدوث الحقيقى فراوا بالمشاهدة العيانية انه
ليس فى الوجود الا الله وان كل شئ هالك الا وجهه الله
يصيرها الكاف وقت من الاوقات بل هو هالك الان لا

ما قبله
فقد ثم اقول
وعلى كان وعلى هذا فالاولى
فيجب ان يكون ابديا فتامل

الفلاسفة فما
فقير العالم نفى دليل
الجدوث ساما عن العارفين
وترك تشبث وشبث الملحدين
على خلاف ما دل عليه الدليل اذ العالم كما
الدليل على حقيقته ايضا محمد حسن
حرر

ثم
اعلم ان القبول ههنا بالمعنى الاعم الشامل للامكان الذاتى
او الاستعدادى او لفقد الامن على وجه
الانصاف وقوعه واختلفوا فى وقوعه بدل
على ان الاخير ليس بمراد ههنا وقوعه بدل
المعانى الاخير خلاف الحكماء واما
الذاتى فلان الزمانى من حيث جملة العالم يشتمل
عليه العدم الطارى فظاهر عدم امكان الفناء فى
العدم الطارى ليس بمراد اصلا وكذا استشاعه فى نفس الامر
استعداده له وكذا
قال ك واختلفوا فى وقوعه والظاهر الاخلاف
فى وقوعه بل مراد من نفى القبول القبول بالفعل
فان اهل الملة اتفقوا على وقوعه مع ان بين ان فقد
امتناع لقوله قال بعضهم وبين البين ان فقد
وذهب الكوابية امتناع نفى الوقوع
لا يقبل الفناء واختلفوا نفى الوقوع
المتفقين على قبول الفناء ولعل مراد الشيخ
قوله اختلفوا فى وقوعه يعنى لا اختلاف فى اصل
الوقوع ومراد المص من القبول القبول
بالفعل فى كيفيته فقال سيقع فى المستقبل و
اختار ح وقال الامام بعضى فان بعضهم بطريق
الاستقبال وقال الامام بطريق الاستمرار

يعنى قال بعضهم بنفى طريق الاستقبال
وقال الامام على سبيل الاستمرار
لكن يا فى عن هذا القسم الفناء
بالعدم الطارى على الوجود فان
الممكنات بالذات هالك
صرفة لا يتصف بالوجود
فالعدم طاريا على الوجود الاتى
محمد حسن

ان الهلاك اعم منه ومن الخروج عن الانتفاع
ان الممكن
ماكان وجوده
والعدم
الا سلام وجه
اولا ان نفى
سواء جعل
مطلقا سواء كان
انه نفى
الوجود
فقيل
الحق
فقيل
فان
مؤدوه

تقدما ذاتيا كما ذكروه المتكلمون فهذا معنى ما ذكرناه
الذكى انقطع من نفسه الركون الى المذاهب الباطلة و
المطلب والله هو الموفق لما هو خير وكمال وعلى ان العالم
قابل للفناء اى للعدم الطارى على الوجود واختلفوا فى
وقوعه فقال بعضهم انه سيقع لقوله تعالى كل شئ هالك
الا وجهه ونظائره ويلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء
ابدان الانسان والله تعالى يعيدها بعد الاعدام ولا يرد عليه
ان ادريس فى الجنة وهود الخلد ويلزمهم على هذا
فناؤه اذ لهم ان يقولوا انهما دار الخلد بعد استقرار
اهل النار واهل الجنة كلهم فى سقرهم يوم الحساب وقال
الامام حجة الاسلام فى الاحياء العلم الممكن فى حد ذاته هالك
دايما وقال فى مشكاة الانوار ترى فى العارفين من
الجبال الحديدة الحقيقة فرؤيا بالمشاهدة العيانية انه
ليس فى الوجود الا الله وان كل شئ هالك الا وجهه الله
يصيرها الكاوفوقت من الاوقات بل هو هالك الا ان

أثر علوم طوليو الثقافي الرقمي

وابداوذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء وانلم يخالفوا
في حدوثه ثم اشار الى مسئلة اخرى بقوله وعلى ان النظر

اى اجمع اهل الحق على ان النظر وهو الفكر في معرفة الله تعالى
اى لاجل معرفة في ههنا تعليلية كما في قوله عليه السلام عذبت
امرأة في هرة والمراد في معرفة ههنا التصديق بوجود الله
تعالى وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة
البشرية واما معرفة الله تعالى بالكنه ففير واقع عند المحققين

ومنهم من قال بامتناع كجة الاسلام وامام الحرمين
والصوفية والغلاسفة ولم اطلع على دليل منهم على ذلك
سوى مال قاله ارسطو في عيون المسائل انه كما يعترى العين
اى عند تحقيق النظر
عند التحديق في جرم الشمس تخليطي وكدورة تمنعها عن تمام الابصار
شدة النظر قاله
كذلك يعترى العقل عند ارادة اكتناه ذاته تعالى حيرة
ودهشة تمنعه عن اكتناهه وهو كما ترى كلام خطابي بل شعري
وقد يستدل على امتناعها بان حقيقته تعالى ليست بديهية
والرسم لا يفيد الكنه والحد يمنع لانه بسيط ووجه ضعفه

قبل ان
ارادة على الكل فقط
ان بعضهم مستغنى عن
النظر كصاحب القوة القدسية و
الكشف وان اراد الاكثر فلا تعارض
التعين قلت اراد ان المحتاج اليه والا فساط بعض
قال في المطلب واجبا على صاحب القوة القدسية
ان النظر ليس واجبا على صاحب القوة القدسية لان
بل الواجب عليه هو المعرفة فانه لا يتصور
النظر كفى في تكليف فان البليد مكلف بالايمان مع
واجب على كل مكلف فان البليد مكلف بالايمان مع
بعدم النظر بل الواجب عليه هو التقليد المحض
الذي

اى لاجل معرفة في ههنا تعليلية كما في قوله عليه السلام عذبت
امرأة في هرة والمراد في معرفة ههنا التصديق بوجود الله
تعالى وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة
البشرية واما معرفة الله تعالى بالكنه ففير واقع عند المحققين

ومنهم من قال بامتناع كجة الاسلام وامام الحرمين
والصوفية والغلاسفة ولم اطلع على دليل منهم على ذلك
سوى مال قاله ارسطو في عيون المسائل انه كما يعترى العين
اى عند تحقيق النظر
عند التحديق في جرم الشمس تخليطي وكدورة تمنعها عن تمام الابصار
شدة النظر قاله
كذلك يعترى العقل عند ارادة اكتناه ذاته تعالى حيرة
ودهشة تمنعه عن اكتناهه وهو كما ترى كلام خطابي بل شعري
وقد يستدل على امتناعها بان حقيقته تعالى ليست بديهية
والرسم لا يفيد الكنه والحد يمنع لانه بسيط ووجه ضعفه

ضعفه ظلان الباطنة العقلية محتاج الى البرهان وعدم افادة
امتناع
الرسم الكتبي ليس كليا اذ لا دليل على افادته الكنه في شئ
من الحقائق وعدم البديهية بالنسبة الى جميع الاشخاص
يحتاج الدليل فربما يحصل بالبديهة بعد تهذيب النفس
بالشرايع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية و
العوايق الجسمانية والاحاديث الدالة على عدم حصولها
كثيرة مثل قوله عم ما عرفناك حق معرفتك وتفكروا
في الاء الله تعالى ولا تفكروا في ذات الله تعالى فانكم
لن تقدروا قدره وقال الصديق رضي الله تعالى عنه
العجز عن درك الادراك ادراك وقد ضمنه المرتضى كرم
الله وجهه فقال العجز عن درك الادراك ادراك و
البحث عن سر ذاته اشراك واجب شرعا لقوله
تعالى فانظروا الى اثار رحمة الله وقال انظروا ماذا في
السموات والارض ولقوله عليه السلام حين نزل ان
في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار

بسم الله الرحمن الرحيم

ضعف ظلان الباطنة العقلية محتاج الى البرهان وعدم افادة
الرسم الكتبي ليس كليا اذ لا دليل على افادته الكتبي في شئ
من المقاد وعدم البديهية بالنسبة الى جميع الاشخاص
يحتاج الادلة فيما يحصل بالبديهة بعد تهذيب النفس
بالشرايع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية و
العقايد الجسمانية والاحاديث الدالة على عدم حصولها
كثيرة مثل قوله عم ما عرفناك حق معرفتك وتفكروا
في الاء الله تعالى ولا تفكروا في ذات الله تعالى فانكم
لن تقدروا قدره وقال الصديق رضي الله تعالى عنه
العجز عن درك الادراك ادراك وقد نجحت المرتضى كرم
الله وجهه فقال العجز عن درك الادراك ادراك و
البحث عن سر ذاته اشراك وجاء شرعا لقوله
تعالى فانظروا الى اثار رحمة الله وقال انظروا ماذا في
السموات والارض ولقوله عليه السلام حين نزل ان
في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار

انا مدينة العلم وعلي بابها

قيل يجوز ان يكون للتهديد ولا يتم الوجوب
ونظير شايع اقول الظاهر من الوعيد عدم التهديد
والظن يكفينا ان المالك ظنى على ما صرح به
في المواقف غاية ان يكون احتمال الوعيد و
التهديد وجها اخر لكون ظنيا كما ان صاحب
المواقف عد احتمال الامر لغير الوجوب من
انه استحباب او غيره موجبا ظنيا وما
يكفينا من النكتة الجلية ليس لشئ لائن سبيتى
على ان يكون المسلك قطعيا لكون الامر قطعيا
لعدم كون الوعيد نفاذ الوجوب محمود حرر

فان قلت كيف حال المقلد بترك النظر قلنا بالتقليد كان في كونه مؤمنا مع وجوب التصديق
عليه وهو كفسق اهل التقليد معاقب
بقدر ذنبه وعاقبة امره الجنة بناء على مذهب
ابي حنيفة وسفيان الثوري ومالك واحمد
وابن راهويه وعامة الفقهاء واهل الحديث
والحق ما سيجئ حاشى

قوله لان شكر المنعم واجب عقلا صرف العبد
جميع ما انعم الله عليه من السمع والبصر والذهن
وغيرها الى ما خلق لاجله واعطاه لاجله كصرف
النظر الى المصنوعات والسمع الى استماع
والذهن الى فهم معانيها وعلى هذا القياس
يتوقف على معرفته تع فيكون واجبا ولا يخفى ان هذا
على النظر يكون النظر ايضا واجبا ولما كان
الواجب المطلق هنا عقليا يكون ما يتوقف
هو عليه ايضا واجبا عقليا والواجب
المطلق عام يتوقف وجوبه على وجود مقدمته
من حيث هو كذلك فلا يجب تحصيل النصاب
لعدم كون الزكوة واجبا على الاطلاق بخلاف
الصلوة فانها واجبة مطلقا على المكلف
فيجب عليه تحصيل ما يتوقف عليه من الشرائط

احمد حسن

لآيات لاولى الالباب ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها وقيل
لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها ولا امر ههنا
للوجوب لانه نعم او عد بترك التفكر في دلائل معرفة الله
تعالى وعيد على ترك غير الواجب وعند المعتزلة
واجب عقلا لان شكر المنعم واجب عقلا وهو موقوف على
معرفته تعالى ومقدمة الواجب المطلق واجب وهو مبنى على
قولهم بالحسن والقبح العقليين وسيأتي ابطاله ويمكن
على مذهب الاشاعرة بان عبادة الله تعالى واجبة بالاجماع
ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفته مقدمة
الواجب المطلق فيكون واجبة وما توقف على النظر يكون
النظر ايضا واجبا فان قلت فذهب بعض الائمة كالامام
الرازي في بعض تصانيفه الى ان وجوب
النظر على الراجح بدليل ان الواجب بديهي فلا يحتاج الى النظر قلت دعوى بداهة
بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع ولئن سلم فا
لنظر في سائر صفاته من العلم والقدرة والارادة و

قيل يجوز ان يكون للتهديد ولا يتم الوجوب
ونظير شايع اقول الظن من الوعيد عدم التهديد
والظن يكفينا ان المسلك ظني على ما صرح به
في المواقف غاية ما في الباب ان يكون احتمال الوعيد و
التهديد وجها اخر لكونه ظنيا كما ان صاحب
المواقف عد احتمال الامر لغير الوجوب من
انه مستحب او غيره موجبا ظنيا وما
يكفينا من النكتة الجلية ليس لشئ لان مبنى
على ان يكون المسلك قطعيا لكون الامر قطعيا
لعدم كون الوعيد نقائض الوجوب محمد حسن

فان قلت كيف حال العقلد بترك النظر قلنا بالتقليد كما في كونه مؤمنا مع وجوب التصديق عليه وهو كفساق اهل القبلة معاقب بقدر ذنبه وعاقبة امره الجنة بخلاف الكافر عند ابي حنيفة وسفيان الثوري ومالك واحمد والاوزاعي وعامة الفقهاء واهل الحديث والحق ما سيجئ حاشيه

قوله لان شكر المنعم واجب عقلا صرف العبد جميع ما انعم الله عليه من السمع والبصر والذهن وغيرها الى ما خلق لاجله واعطاه لاجله كصرف النظر الى مصنوعاته والسمع الى انذاراته والذهن الى فهم معانيها وعلى هذا القياس بالمنعم الشكور هو الذي يتوقف على معرفته بحيث لو لم يتوقف عليها لم يكن النظر واجبا ولما كان الواجب المطلق هنا عقليا يكون ما يتوقف عليه ايضا واجبا عقليا والواجب المطلق عام يتوقف وجوبه عليها ووجوده عليها من حيث هو كذلك فلا يجب تحصيل النصاب لعدم كون الزكوة واجبا على الاطلاق بخلاف الصلوة فانها واجبة مطلقا على المكلف فيجب عليه تحصيل ما يتوقف عليه من الشرايط احمد حسن



للايات لاولى الالباب ويل لمن قرئها ولم يتفكر فيها وقيل
لمن اكلها بين لحييه ولم يتفكر فيها والامر ههنا لله
للوجوب لانه ذم او عيد بترك التفكر فدلائل معرفة الله
تعالى واجبة وعيد على ترك غير الواجب وعند المعتزلة
واجب عقلا كان شكر المنعم واجب عقلا وهو موقوف على
معرفته تعالى ومقدمة الواجب المطلق واجب وهو مبني على
قولهم بالحسن والقبح العقليين وسيأتي بطلانه ويمكن
على مذهب الاشاعرة بان عبادة الله تعالى واجبة بالاجماع
ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفته مقدمة
الواجب المطلق فيكون واجبة وما توقف على النظر يكون
النظر ايضا واجبا فان قلت ذهب بعض الائمة كالامام
الفزالي والامام الرازي في بعض تصانيفه الى ان وجوب
النظر ايضا سمعي قلت دعوى بداهة
الوجوب بديهي فلا يحتاج الى النظر قلت دعوى بداهة
بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع ولئن سلمنا
النظر في سائر صفاته من العلم والقدرة والارادة و

وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية بل ارية ولعل
الحق ان النظر انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس
بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر
في بعض صفات الله تعالى لا يجب النظر عليه فيه نعم يجب
على الكفاية بتفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من ازالة
الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد
ذكر الفقهاء رحمهم الله انه لابد ان يكون في كل واحد من مسافة
القصر شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب
للدرس وحرم على الامام مسافة القصر عن مثل هذا
الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة القصر عن العالم
بظواهر الشريعة والاحكام التي يحتاج اليها العامة في
الى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل
وعفى فيه مترابط الجهل وتقدى لرياسة اهل العلم
والتمس بينهم من عرى علم والتمس متسلا
في ذلك بالجهم حملة الظلمة والاخراط في سلك اعوانهم
وخدامهم والسعاية البهم سعيا لتحصيل مرامهم
خذلهم الله تعالى ودمرهم تدميرا واوصلهم الى

ثم بكون المراد النظر
ثم معرفة التابع المجملة
والوجدان بالقياس الى
بعض صفاته واجب
ومن هذا عرفت فائدة
قول الشيخ فيما سبق و
فانها ليست بديهية بالكلية وليس كذلك بل المراد بعدم
ليست بديهية اقتضاء بعض الصفات وان لم تكن كذلك
بديهية لكن انه اقتضى خصوصا ان سبب ان تكون
الوجود والعلم
ويجب ان يكون مشتملا على النظر والبحث
والبحث والمحاصل ان المعرفة
اطلاق العقل بوجوب النظر واجب بهذا المعنى
فرض عين وهو حاصل
لابد من التقييد بقيد اعتراض لان لكل احد وجوب
فلابد عليه النظر
مستغنيا عن النظر وكذا غيره من الصفات
يكون واجبا وكذا غيره
حاصل المعلماء
والاعصار

ايام
مسافة القصر
المعالم جمع
معلم وهو الاثر
الذي يستدل به على
الطريق كذا في الصحاح
وقيل هو الموضع
العلامة على الشيء
جمع ظالم من كقرة
وفجرة جمع كافر
وفاجر
الذب بالذال المعجمة
المنع والدفع وكانه
خص الدفع
الخصماء
الخذلان
الاول الترك
الثاني
الترابط
جمع رباط
وهو الخان

جزم قريبا وسئلت مصرا فان قلت ان النبي عم و
اصحابه والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار
باللسان والانقياد لاحكام الشرع ولم ينقل من احد
منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال بكيف
ومنهم من اسلم تحت ظلال السيف ومعلوم انه في هذا
الحال لم يظهر دليل دال على وجود الصانع وصفاته قلت
انهم لم يكلفوا بالنظر في اول الامر بل كلفوهم اولا بالا
والانقياد ثم علموهم ما يجب اعتقاده في الله تعالى و
صفاته وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية في المحاورات و
المواعظ والخطب على ما يشهد به الاخبار والآثار
غاية الامر انهم بركة النبي عم واصحابه والتابعين وفي
الزمان بزمانه عليه السلام كانوا مستغنين عن ترتيب
المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه الذي نبطق على
القواعد المدونة ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية
بحيث لم يكن الشبهة والشكوك مسطرة الى عقايدهم
بوجه من الوجوه والحاصل انهم كانوا متيقنين بالمعارف
الالهية ويرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين بوجه

قوله فان قلت معارضة وقوله قلت منع
الى موجه حسب اداب المناظرة فما قيل من
ان قوله فان قلت منع في الجواب فمحل المنع
وقوله ولئن سلم الخ ممنوع كلام حال عن
التحصيل حاصل ان دعوى بديهة لها ينافي
وجوب النظر اذا ادعيناه ان النظر
واجب على جميع الاشخاص في جميع

جزم قريبا وسيأتي معه ما فان قلت ان النبي صلعم و
اصحابه والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار
باللسان والانقياد للاحكام الشرع ولم ينقل من احد
منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال لكيف
ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه في هذا
الحال لم يظهر دليل الا على وجود الصانع وصفاته قلت
انهم لم يكلفوا بالنظر اولا الا من كلفوهم اولا بالا
والانقياد ثم علموهم ما يجب اعتقاده في الله تعالى و
صفاته وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية في المحاورات و
المواعظ والخطب على ما يشهد به الاخبار والآثار
غاية الامر انهم بركة صحبة نبيهم واصحابه والتابعين وقرب
الزمان بزمانه عليه السلام كانوا مستغنين عن ترتيب
المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على
القواعد المدونة ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية
بحيث لم يكن الشبهة والشكوك مستطرقة الى عقايدهم
بوجه من الوجوه والحاصل انهم كانوا متيقنين بالمعارف
الالهية ويرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين بوجه

قوله فان قلت معارضة وقوله قلت منع
فهو موجب حسب داب المناظرة فاقول من
ان قوله فان قلت منع في الجواب فمحل المنع
وقوله ولئن سلم غير معقول كلام حال عن
التحصيل حاصل ان دعوى بديهة لها يناقي
وجوب النظر اذ ما ادعياه ان النظر
واجب على جميع الاشخاص محمود وس

نشئ حسبما يقتضيه استعداداتهم قال الاعرابي البعوضة تدل على وزن ما هو اصغر منها كالبعير والبعوضة على الفيل اسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدل على اللطيف الخبير وقال بعض العارفين حين سئل بم عرفت ربك فقال عرفته بفوادات نجم النفس عن عزم فيض وقال جعفر الصادق رضي الله عنه بنقض العزائم وفسخ الهمم وانت اذا تأملت واحطت بجواب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يبلج به صدره ويطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا ثم اختلف علماء الاصول في اول ما يجب على المكلف فقال الاشعري هو معرفة الله تعالى اذ يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني هو النظر فيها اذ هي معرفة عليه وقيل هو الجزء الاول من النظر وقال امام الحرمين والقاضي ابو بكر وابن فورك هو القصد الى النظر فعلى اختياري قلت نحن نجري على ما ذكروه يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد وهكذا فيلزم الدور والتسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهي الى الارادة والارادة ليست

الاشارة الى ان الدلائل الاجمالية كافية وان كانت المذكورات دلائل اجمالية تعتد بها وانما يتعقبها الواجب بتلك الدلائل من غير تفصيل صعوبة وكمية ونتيجة فعلم ان ذلك كاف والاعراب قد استدلا بالايات الاتية وهما بالايات الاتية

لان علم الكلام مشتمل على تفصيل الدلائل الدالة على اثبات الصانع وصفاته وما هو فرض كفاية الما العلم بتفصيل الدلائل فحيث يتمكن معين ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين كما ذكره من قريب

على الحقانية لا حاجة الى الدليل الاجمالي بل من الواجب الاعتقاد الجازم من اي شئ حصل كما مر مفصلا

وهو ابو بكر محمد بن حسن فورك الامام المتكلم الاصولي الاصفهاني اشعري اليد غصره وهو من كبار اصحاب الاشعري توفي سنة ست واربعين وثلثمائة ودفن في الحيرة في نيسابور رحمه الله

النظر قديم والحدوث التجنيبية وهي عليه اقتضاء المنتج للمطلوب وقيل وجوب المقدمات المنتج للمطلوب وقيل وجوب المنتج للمطلوب سرح مختصر منتهى

قوله قد علم مما ذكروه من كون القصد واجبا انه يلزم منه كون القصد بالاختيار اذ الوجوب لا ينفك الا بالاختيار وكل فعل اختياري لا يدل من قصد اخر وهلم جرا فيلزم الدور او التسلسل قولهم يكفي القصد اول الواجبات قلنا ممنوع سلمنا ذلك لكن يلزم صيرورة الناس كلهم عاصين ولما الكبيرة فيها اتفق عليها ولبعضها ذكروه خاصة كالايذاء مشتة للزوم الدور والتسلسل فيكون موقوفا على القصد فلو كان القصد واجبا لتوقف على القصد الى النظر ولزم الدور والتسلسل المستلزم للعسر المنفي بالكتاب والسنة فيكون واجبا على المكلف هو القصد الى النظر لكن

محمود حسن

بالشرط والجزاء ففيه محال لانه يستلزم تحقق الملزوم وهو
وجوب الكل والمشروط بدون تحقق اللازم اعني وجوب الشرط
والجزء وهو محال بديهة وبداهة وبالنظر الصحيح يحصل
المعرفة اما بطريق جري العادة من الله تعالى كما ذهب اليه
الاشاعرة لما تقرر عندهم من ان جميع الممكنات مستندة الى
الله تع ابتداء واما بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة وهو
ان يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر عنه كحركة
المفتاح الصادرة بسبب حركة اليد ويقابله المباشرة
وهو ان يصدر عنه فعل بلا واسطة فعل آخر والنظر فعل
اختياري لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين
ومن مقولة الانفعال او الاضافة عند غيرهم فلعلهم
ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل وتمثيلهم
بحركة المفتاح يناسبه واما باللزوم العقلي كما هو مذهب
الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من المبدا الفياض
عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم فالكل لا وقف

وليس للاشعري ما قرره ان لا مؤثر في الوجود
الا الله تع وان ما عداه اسباب عادية
الممكنات مستندة اليه تع من غير واسطة
لزم على اصوله ان يكون خالق هو الله تع
الا ان يكون قدرة العبد وارادته سبب
عاديا كما هو حال سائر الاسباب العادية
رسالة فتاله
طو اعتمد في ابطال
التوليد ما بينا من استناد جميع الممكنات الى
الله تع ابتداء وقد يحتج على بطلانه بان في
التوليد اما اجتماع القادرين المستقلين
على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح و
هما محالان
عص واذا تكرر صدور الفعل
منه كان دائما او اكثريا يقال انه فعله بإجرى
العادة فاذا لم يتكرر وتكرر قليلا فهو خارق
العادة ونادر ولا شك ان العلم بعد النظر
حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله
تع فهو فعل صادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه
وهو دائم او اكثر فيكون عاديا
فكما انه تع قادر مختار ولا يجب منه صدور شيء
فكذا لا يجب عليه ايضا ولا علاقة بوجه بين
الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق
بعضها عقيب البعض كالاحراق عقيب مماسة
النار والري عقيب شرب الماء فليس
والشرب مدخلية
للمماسة في وجود الاحراق
الموافقة بقدرة الله تع واختياره فله ان يوجد
المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق
بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال
فان العلم ليس ح ل
حاصل قبل حصول
الصورة في الذهن
لبديهة والاتفاق وحاصله
عنده بديهة والاتفاق والحاصل
معه امور ثلاثة الصورة الحاصلة في
الذهن والانفعال ای قبول الذهن لها من المبدا الفياض والاضافة
خصوصة بين العالم والمعلوم فذهب بعضهم
الى ان العلم هو الاول فيكون من مقولة
الكيف وبعضهم الى انه الثاني فيكون من
مقولة الانفعال وبعضهم الى انه الثالث
فيكون من مقولة الاضافة ابو الفتح

هو هنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول
العلم من النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه
فان بديهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير
حادث وحصل في ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه
الهيئة وجب له يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر
فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء وكل ما يصح
هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تع ابتداء
وكونه قادرا مختارا وقال السيد الشريف قدس سره انما يصح
هذا المذهب اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء
الى الله تع وجوز ان يكون لبعض اثاره مدخل في بعض
بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض
وان كان الكل واقعا بقدرة الله تعالى كما يقول المعتزلة في افعال
العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال
عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب او يمكن
ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك

ذلك الموجب لكن تأثير القدرة ابتداء كما ذهب اليه الاشعري
وح يقال النظر صادر بايجاد الله تع وموجب للعلم المنظور فيه
ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه قلت محصول الكلام الى
الرازي على هذا التقدير يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى
ويكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا والنظر ايضا
يكون حاصلا بقدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك توقف
حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله بقاء وهو العلم
ببعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعري لا ينكر
ان يبقى بعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض ما ان الكل مستند
عنده الى الله تع ابتداء وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم
باحد المتضايفين يستلزم العلم بالاخر وان تعقل الكل
يستلزم تعقل الجزء اجمالا وتفصيلا وانما ينكر التوقف
على غير ارادة الله تع فكل ما يمكن تعلق ارادة الله تع به فهو
ممكن الوجود بدون توقف تأثيره تع فيه على غيره فلا يرد ان
ايجاد البياض في الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بداهة

هذا الكلام ماخوذ من شرح العقائد حيث
قال ولو صح هذا الاعتراض لارتفع
اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن
مستلزما تصور الاب ووجوب العرض
مستلزما لوجوب الجوهر الى غير ذلك و
الحاصل ان لزوم العلم للمنظور للنظر عقلي
عندهم هو يمتنع الانفكاك كتصور الاب
لتصور الابن حسن
فالفرق بين هذا المذهب ومذهب الحكماء
ان العلم بالمنظور فيه ليتوقف النظر
وكسب بخلاف هذا المذهب لكن يبقى فيه
تردد وهو ان الحكماء في حصول العلم
عن النظر هل لا دخل للنظر في حصول
العلم وايضا صرح الشيخ في بعض تعليقاته
ان مع التوقف هو لازم النصب بحذف
الفاء فظاهره انه يصح ان يقال وجد النظر
فوجب الفهم وكذا في ايجاد صورة البياض
وانعدام السواد فتامل فيض الله

ذلك الموجب لكي تأثير القدرة ابتداء كما ذهب اليه الاشعري

وح يقال النظر صادر باراده الله تع وموجب للعلم المنظور فيه

ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه قلت محصول كلام الامام

الرازي على هذا التقدير ان العلم حاصل بقدرة الله تعالى

ويكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا والنظر ايضا

يكون حاصلا بقدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك توقف

حصول العلم على النظر اللزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم

ببعض افعاله وهو النظر ويدل من البيتين ان الاشعري لا ينكر

ان يتبين بعض الاشياء تبينا عقليا مع بعض ان الكل مستند

عنده الى الله تع ابتداء انما ينكر احد من العقلاء ان العلم

باحد المتضايفين يستلزم العلم بالاخر وان تعقل الكل

يستلزم تعقل الجزء اجمالا وتفصيلا وانما ينكر التوقف

على غير ارادة الله تع فيما يمكن تعلق ارادة الله تع به فصار

ممكن الوجود بدون توقف اثيره تع فيه على غيره فلا يراد انه

ايجاد البياض في الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بل

هذا الكلام شاهد من شرح العقائد صحيح

قال ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة

اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن

مستلزما لتصور الاب ووجوب الوض

مستلزما لوجوب الجوهر الى غير ذلك و

الحاصل ان لزوم العلم للمنظور عقلي

عندهم هو يمتنع الانفكاك كتصور الاب

لتصور الابن حسن

فالفرق بين هذا المذهب ومذهب الحكماء

ان العلم بالمنظور فيه يتوقف النظر

وكسب بخلاف هذا المذهب لكن يبقى فيه

تردد وهو ان الكلام في حصول العلم

عن النظر او لا دخل للنظر في حصول

العلم وايضا شرح الشيخ في بعض تعليقاته

ان مع التوقف هذا لا ان الصحيح بوجود

الفاء فقط فانه يصح ان يقال وجد النظر

فوجب الفهم وكذا في ايجاد صورة البياض

وانعدام السواد فتامل فيض الله

وقاعدة الاشعري يقتضي ان لا يتوقف عليه وذلك لان تعلق الارادة
بايجاد البياض يستلزم تعلقها بعدم السواد وكذلك العلم فالتحقيق
مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر في الحقيقة الا الله وان للوسايط
بمنزلة الشرايط والآلات وقد صرح به في الشفاء لكنهم لا
يذكرون التوقف على الوسايط وظاهر مذهب الاشعري يقتضيه
وقال الامام في المباحث المشرقية الحق عندي انه لا مانع
من اسناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها
ما امكانه اللازم لماهيته كافتقار صدوره عن الباري تعالى
فلا جرم يكون وجوده فايضا عن الباري تعالى من غير شرط
ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امور قبله ليكون
الامور السابقة مقربة للعلة الفياضة الى الامور اللاحقة
وذلك انما يتنظم بحركة سرمدية دورية ثم تلك الممكنات
متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن الباري
وحدثت عنه ولا تاثير للوسايط اصلا في الايجاد بل في
الاعداد قلت هذا ما ذكرناه من ان تحقيق مذهب الفلاسفة

بعينه واشباهه للحركة السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم كما
لا يخفى والسمنية ينكرون افادة النظر العلم اصلا فالفاشق
المخالفهم فانكون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى
قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به فان التناسخ
هذا المعتذار عن السمنية حيث ان عليهم ان يبين قولهم بالتناسخ وقد
محصر سبا وطريق العلم منحصر عندهم في الحس والمجهد سوى

انكروا افادة النظر العلم فالآلهيات متمسكين بان اقرب
الاشيا الى الانسان هويته وهي غير معلوم من حيث الكنه و
انها جوهر او عرض مجرد او مادي وقد تعارضت فيه الادلة و
اعيا قضاتها ولم يقترحوا منها شيئا سالما عن المعارضة واعيا
فعلم انهم عاجزون عن معرفة هويتهم التي هي اقرب الاشيا
اليها فاظنك باحوال الصانع وصفاته بل اغلب خذ فيما
بالائق والاحرى قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى لان كثرة
الاختلاف لا يدل على عدم حصول العلم وكون الهوية قريبة
من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه ولئن استلزم فلا يلزم
من عدم ادراكم ان لا يكون الابصر كما على هذا الدليل لزم

بعينه واشباهه للحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم كما
لا يخفى والسمنية ينكرون افادة النظر العلم اصلا فالفلاسفة
المواقفهم فانكروا بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس
قلت لعلهم يدعون ظنى التناسخ هذا اعتذار عن السمنية حيث
محسوسا وطريق العلم منحصر عندهم في الحس والمعهود سوى
انكروا افادة النظر العلم فانه للبديهيات متمسكين بان اقرب
الاشياء الى الانسان هويته وهي غير معلوم من حيث الكنه و
انها جوهر او عرض مجرد او مادي وقد تعارضت فيه الادلة و
اعيا قضاتها ولم يقترن بها شيء مما تقتضيه المعارضة وانما
فعلم انهم عاجزون عن معرفة هويتهم التي هي اقرب الاشياء
اليها فاظنك باحوال الصانع وصفاته بل اغابة خذ فيما
بالائق وارحم قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى لان كثرة
الاختلاف لا يدل على عدم حصول العلم وكون الهوية قريبة
من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه ولئن استلزم فلا يلزم
من عدم ادراكهم ان لا يكون الصانع معلوما كما على هذا الدليل لعدم



بحث النظر واستدل عليه بانه محدث وكل محدث فله محدث
القوم
بالضرورة فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم
والاولان باطلان فتعين الثالث واجاب وجوده لذاته
ومنشأ عدوله بالنظر الى ذاته اذ لعله لم يكن واجب الوجود
بالنظر الى ذاته لكان ممكنا فيكون حادثا لان القديم ينافي
التأثير فيه عندهم فيحتاج الى محدث ولو جوز التأثير
في القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب ايضا فما للدور والتسلسل
ووجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات علة
تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من المحققين
المتكلمين كفى عين وجوده ومعنى ذلك ان يكون وجوده
خاصا قائما بذاته غير منتزع هو عنه وبتفصيل ذلك
ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في بادئ النظر
امرا يشترك الجميع فيه وبه يمتاز عن المعدوم وهو
وجود المطلق وانما يتخصص في الممكنات بالاضافة الى
الماهية التي ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو
البرهان

ذكر مع ان الجهمية من المتكلمين
على ان القديم واجب الوجود لذاته
يلزم على بعض بالقول بالنقيض
تخصيصا للمرام فان الكرامية
وبعض من المتكلمين
على ان القديم اعم من
الصفة على المعنى
الاول عندهم
وعلى صفات
الواجب عند
ذلك البعض
روشني

الدليل
الذي يرشد الى
ان كانت العقلاء الناظرون
تحقيق باعلم هنا
اذ لا النظر
عن
هذا بيان وجوب الوجود عند الزيتي
اي ناشئ من غير زيادة
اي جميع الموجودات واجبا وممكنا
اي كون الذات عين الوجود
اي ناشئ من غير زيادة
فان الامر الذي
تشترك فيه الجميع
وهو المعنى المطلق
يتخصص بسبب اضافة
الوجود الى زيد وعمرو
الذي ينتزع العقل منها
المعنى المطلق

ذكر مع ان الجهمية من المتكلمين
على ان القديم واجب الوجود لذاته
يلزم على بعض بالقول بالنقيض
تخصيصا للمرام فان الكرامية
وبعض من المتكلمين
على ان القديم اعم من
الصفة على المعنى
الاول عندهم
وعلى صفات
الواجب عند
ذلك البعض
روشني

الدليل
الذي يرشد الى
ان كانت العقلاء الناظرون
تحقيق باعلم هنا
اذ لا النظر
عن
هذا بيان وجوب الوجود عند الزيتي
اي ناشئ من غير زيادة
اي جميع الموجودات واجبا وممكنا
اي كون الذات عين الوجود
اي ناشئ من غير زيادة
فان الامر الذي
تشترك فيه الجميع
وهو المعنى المطلق
يتخصص بسبب اضافة
الوجود الى زيد وعمرو
الذي ينتزع العقل منها
المعنى المطلق

بد لا بد ان يكون الممكنات بهذه الحيثية مستندة الى وجود
يكون تخصصه بسبب الافاضة الى غيره وهو الوجود الحق
الواجب لذاته فان قلت ان اريد بالوجود المعنى المشترك
البديهي فلا شك انه ليس عين الواجب ولا عين شيء من
الموجودات وان اريد معنى اخر اصطلحتم اعلى تسميته بالوجود
فيكون النزاع لفظيا قلت المراد به ما هو مبدأ انتزاع
هذا المفهوم البديهي وهو الواجب ذاته بذاته وفي الممكنات
اثره القائم به فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا كان
الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبداء لانتزاع
ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع بين الفريقين قلت القائلون
بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب بان بداهة
العقل حاكمة بان كل شيء عالم يوجد لان الايجاد فرع
فلو كان الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على
ايجادها نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق
لزم الدور وان كان مغايرا كما نقلنا الكلام اليه حتى ينتهي

حاصل المحاورة بهذا ان كون الذات علة للوجود
ذاته بعد اعلم ان المتنازعين في ان
تقدير كون الذات علة للوجود حتى يكون ذاته بذاته
الذات تكون علة تامة للوجود وهو ظاهر فيمن قال
بالعينية استدل لهذا على بطلان المغايرة فقال
بطلان كون الذات علة للوجود يستلزم بطلان كون
ثم فرع عليه ما هو مناط الجواب وقال فلو كان
ذلك المفهوم الذي هو الوجود المطلق المشترك
بذاته اي كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع
بذلك الطريق الذي هو ان كون الذات بذاته
علة للوجود يجب ان لا تتصور الذات
للوجود على مذهب المتكلمين ايضا وهو باطل
الذات علة للوجود فكون الذات بذاته مبدأ
استدل لهذا المذكور بقوله فلكونه
لانتزاع الوجود لا يتصور ذلك الطريق
هذا ما قصده الشريف قدس سره على ما
يظهر بالتامل الصادق وفي كلامه
قعله حاكمة بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فالا
المفيد للوجود لا بد ان تكون له وجود فالا
الشيء حكمة العين وقف نظر لانا لا نسلم مطلقا
بل المفيد للوجود الذي لا يكون متقدما
من ذاته بل من غير يجب ان يكون متقدما
عليه بالوجود اما الماهية التي يكون وجودها
من ذاتها ويكون ملزوما للوجود فلا
يجوز ان لا يتقدم بالوجود على الوجود
هذا ولا يلزم عليه لسناد باب اثبات
الواجب بان لها الماهية الممكنة ملزومة
لوجودها بشرط عدمي فاذا تحقق ذلك
الشرط تحقق الوجود اذ لا بد للممكن من
فاعل مؤثر موجود والحق ان تلك العقدة
بديهية فنعها لا يستحق الجواب وعليها
يدور جميع براهينا اثبات الواجب
انهى حرره

اي حاصل الدور وهو متوقف
الشيء على نفسه لانه اذا توقف الوجود
اللاحق على الوجود السابق وكان الوجود
السابق عين الوجود اللاحق لزم ان يتوقف
الوجود اللاحق على نفسه وهو الوجود الثابت
اذ هو عينه لان الدور المعتبر هو توقف
الشيء على ما يتوقف عليه ذلك

ينتهي او ينتهي الى وجود هو عينه على ان البداهة حاكمة بان
الشيء لا يكون له الا وجود واحد فكونه بذاته مبدأ لا ينتزع
ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير ينكشف
كثير من الشبه فاتقن ذلك بالتأمل الصادق لا خالق سواه
جوهر امكان المخلوق او عرضا للادلة النقلية كقوله تعالى
لا اله الا الله خالق كل شيء فاعبدوه وهل من خالق غير
الله قال امام الحرمين في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل
ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى والخالق
سواه فان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تع من غير فرق
بين ما يتعلق به قدرة العبد وبين ما لا يتعلق به وقال
حجة الاسلام غاية بطلان الجبر المحض بالضرورة فان بداهة
العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار
وبطلان كون العدم خالقا لا فعاله بالادلة السمعية التي
ذكرناها
والعقلية المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية وجب ان يعتقد
انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد

انا بيلوطوليو

على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار
نسبتها الى قدرته يسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى القدرة
تعالى خلقا له فهو خلق الرب ووصف العبد وكسب وليس
كسبا له تعالى وقدرته خلق الرب ووصف العبد وليس كسبا
والاكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها
وهو ايضا من الاشاعرة
والاستاذ ابو اسحاق على انها واقعة بمجموع القدرتين
من الاشاعرة
على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل والقاضي ابو بكر ايضا
الى انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تعالى يتعلق
باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية قلت
يجب لاشتراط اجتماع القدرتين تعلقهما بمقدور واحد بمحل
انظر ايها لم تجد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة
والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد به ان
لقدرته مدخلا في ذلك الوصف وهو بالنسبة الى العبد طاعة
او معصية وقائلة قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة
جميعا ان التقاء يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما
يوجبان وجود المقدور وهذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان

فان تحقيق مذهبهم انه تع فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن
الشفا وقد صرح به في شرح الاشارات ايضا حيث قال شيخنا علم
نصير الدين الطوسي
ابو البركات البغدادي بانهم ينسبوا المعلولات التي هي في
من المتكلمين
المرتبة الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية و
المراد بالمرتبة الاخيرة عقول الافلاك
الواجب عليهم ان ينسب الكل الى المبداء الاول ويجعل المراتب
شروطا معدة للافاضة وتهذه مواخذة تشبه المواخذة اللفظية
يعني ان الكل من المحققين اتفقوا على ذلك ثم صرح به الشيخ في الرسالة
فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الموجود
معطوف على اللازم من المعلومات
معلول له تع على الاطلاق فان تاهلوا في تعاليمهم لم يكن
سواء كان في المرتبة الوسطى او الاخيرة
منافيا لما اشبعوا وبسطوا مسائلهم عليه وقد برهنا في
ان يكون
التحصيل وان سئلت الحق فلا يصح علة الوجود الا ما هو برئ
في مذهب الحكماء
من وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو المبداء الاول
اي المنزه عنه
لا غير وما نقل عن افلاطون ان العالم كرة والارض مركزه
صفة مشبهة من
والانسان هدف والافلاك قسي والحوادث سهام والله
علامة
الرامي فاين المفر تبا لك ايضه وقد شنع المعتزلة بهذا
جمع قوس
على الاشعري بان قدرة العبد لما لم يكن مؤثرة فتسميتها قدرة
اي بان الحوادث منسوبة الى الله تعالى

[illegible]

[illegible]

[illegible]

فان تحقيق مذهبهم انه تع فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن
الشفا وقد صرح به في شرح الاشارات ايضا حيث قال شيخ علمهم
ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي هي في
المرتبة الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية و
الواجب عليهم ان ينسب الكل الى المبدء الاول ويجعل المؤ
ثر وطاعدة لا فاضته وتحدثه موادة تشبه المواخذة اللفظية
فانه الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود
معلول له تع على الاطلاق فانت هلموا في نعالجهم الكن
منا فيما لما اشتبه وبنو اسائلهم عليه وقال بريء في
التحصيل وان سئلت الحق فليصح على الوجود الا ما هو
من وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو المبدء الاول
لا غير وما نقل عن افلاطون ان العالم كرة والارض مركزه
والانسان هدف والافلاك قسي والحوادث سهام والله
الرامي فابن البقر يشير الى ايضا وقد شنع المعتزلة محا
الاشعري بان قدرة العبد للم يكن سوى ثمرة فشبهها فقهي

فان تعريف نحو والده الوالي
لشيء ما موجد الحوادث
كلها حوادث ولا شيء
من شيء الا غيره حسيس
وقد كان
لشيء ما
لشيء ما

مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة

وبان الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم

تأثير العلم وبانه عالم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب

والعقاب والجواب ان القدرة لا يستلزم التأثير بل

هو الجزء منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم بان القدرة يستلزم

هذا الاعم ولا يستلزمه العلم واما عدم استحقاق الثواب

والعقاب فلا يقدح في اصل الاشعري وسيأتي بسط

الكلام فيه ان شاء الله تعالى ونأتي في مسئلة خلق الاعمال

رسالة منفردة متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع

سمات النقص نقل عن تتمة في بعض تصانيفه ان هذه

المقدمة مما اجمع عليه العقلاء كافة قلت حتى ان بعض

المصنفين استدل على وحدة الواجب بان كون الشيء منفردا

اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه شاركا لغيره والواجب

ان يكون في اعلى مراتب الكمال فلا يكون له شارك وانت

تعلم انه كلام خطابي بل شعري وان ذكر بعض المشهورين

جامعة الملك سعود

بالعلم والخلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء في كونه تعالى
عالما قادرا مريدا متكلما وهكذا في سائر الصفات ولكنهم
في ان الصفات عين ذاته او غير ذاته اولا هو ولا غيره فذهب
المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني
والاشعري الى الثالث والفلاسفة اثبتوا الصفات
بان ذاته ع من حيث انه مبدأ لانكشاف الاشياء عليه علم
وعما كان مبدأ لانكشاف عين ذاته كان عالما بذاته وكذا الحال
في القدرة والارادة وغيرهما من الصفات قالوا وهذه
المرتبة اعلى من ان يكون تلك الصفات مغايرة للذات فانا
مثلا نحتاج في انكشاف الاشياء علينا الى صفة مغايرة لنا
قائمة بنا وهو تعالى لا يحتاج اليها بل بذاته ينكشف له الاشياء
عليه ولذلك قيل لحصول كلهم نفي الصفات واثبات
نتايجها وغايتها واما المعتزلة فظاهر كلامهم انها عندهم
من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج ويستدل
الفريقان على نفي العينية بانها كوذات لها ممكنة لاحتياجها

ان الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كان مستعملا في المجاز

من الصفات الثبوتية والسلبية

حواشي مقدار كراسة

لا يخفى عليك بعد سبق ان ذات الواجب تعالى مع وجوده ذاته كذا
فلو ان حقيقته المختصة تلك الحقيقة الى
جيث لا يكون للعقل تحليلها الى
شيء ووجود بل هو موجود بحيث
اعتبار وجود بحيث اعتبار
اخر مخالف فرض اذا هات
كما لا يكون تحليله ايضه الى ماهية
وتشخص بل هو موجود بذاته
شخصه ذاته فليس هناك
الانية بسيط تق حيقها
نسبة مختلفة يسمى بسماته
مختلفة باعتبار تلك النسبة
مثلا هو باعتبار انه ترتب
حاصه عمر زيد

مثلا ذاته من حيث انه مبداء
لصحة العقل والتوقع منه
قدرة وما كان مبداء لصحة
العقل والتوقع من عين ذاته
كان قادرا بذاته اقول قيد
القدرة من حيث انه مبداء
الصدور والوجود والعلم ارادة لما
كان هذا التخصيص
مبدأ وعلى هذا كان قياس
الباقي عليه

نقل ان الشيخ عين الصفات
الى ان كذلك قال من صار الى
اثبات الذات ولم يثبت
الصفات كان جاهلا ومن صار
الى صفات حقيقية للذات
حق انها التغاير فهو كافر

الا هو ولا غيره اي لا هو عين الذات ولا غيره

واسطة عندهم بين الشيء وغيره
انا نعلم ان الشيء
الا شيء

واقول الكفار ان الصفات عين ذاته بمعنى
انه ليس ذاته مع متميزة عن صفاته بحيث
يكون كل منها متخصصا على حدة فانه قادر
بجملة بنفس ذاته وعالم بجملة بنفس ذاته
بعينها عنده بذاتها ومريد بارادة هي
نفس ذاته والصفات متحدة في الحقيقة
تغاير بالاعتبار وغيرهم بمعنى ان كل من
هذه الصفات اخر مثل كونه حكيما عفو
خالقا رازقا مبداء معيدا ممينا واشبالها
فانه من قدر على كونه قادرا على جميع الممكنات
بحيث لا يخرج ذات من ذوات العقائق
والامكان في الوجود الا بقدرته بمشيئته
اولا ومثل كونه بصيرا وسميعا مدركا
وخبيرا وغيرها مما يتفرع على كونه عالما
الى غير ذلك من الصفات الثابتة للذات
من تراكيب هذه الاسماء ثانيا وثالثا
وهكذا وكل من هذه الاسماء والصفات
يستدعي بظاهره مناسبة لها ليظهر به
ذلك الاسم ويتجلى منه ما يقتضيه فلذا اوجب
الباري ملكوته ليكون مظاهر الاسماء
اعني قهاريا اوجد اعظم المظاهر القهرية التي
ترتب عليها الة القهر من الجحيم وسائره
كما كان عفوا غفورا اوجد مظاهر العفو
والغفران التي تظهر من آثار رحمته وسعة
حلمه هذا اخر ما اخذته من نسخ ثلاث كل
صدر فانك اذا اجبت احدا اذ يكون
المحبة حاصلة

فكيف يكون
يكون الواجب والالزم
هذا اشكال الزامي
لا يليق بما هو
هم من الصفات
عين الذات لان الاختيار
لا يكون بعين الذات
بالضرورة وليكن الجواب
تكلف فتدبر حاشي

بالعلم والاختلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء في كونه تعالى
عالماً قادراً مريداً متكلماً وهكذا سائر الصفات ولكنهم
في ان الصفات عين ذاته او غيره منه او لا هو ولا غيره فذهب
المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني
والاشعري الى الثالث والفلاسفة حققوا عينية الصفات
بان ذاته من حيث انه مبدأ لانكشاف الاشياء عليه علم
ولما كان مبدأ لانكشاف عين ذاته كان عالما بذاته وكذا الحال
في القدرة والارادة وغيرهما من الصفات قالوا وهذه
المرتبة اعلى من ان يكون تلك الصفات مغايرة للذات فانا
مثلا نحتاج في انكشاف الاشياء علينا الى صفة مغايرة لنا
قائمة بنا وهو تعالى لا يحتاج اليه بل بذاته ينكشف الاشياء
عليه ولذلك قيل تخصيص كل نفي الصفات واثبات
نتائجها وغايتها واما المعتزلة فمظاهر كلامهم انها عندهم
من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج واستدل
الفريقان على نفي العينية بانها كانت ذات لها ممكنة لاحتياجها

جامعة الملك سعود

الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات الواجب
وكل ممكن لا بد له من علة فلا بد لها من علة
او غيره وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في كونه تعالى عالما قادرا
لغة وشرعا بمعنى مرتب ترتبا جبريا بالقوة
مثلا وبالجملة يلزم احتياجه في صفات الكمال الى غيره فيكون
ناقصا بالذات مستكملا بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر
عن الواحد الحقيقي امور متكثرة وهو تعالى واحد من جميع
الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة كما يستحيل في موضوعه وابضه
يلزم ان يكون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا معا وقد بين في
وهو الذي لا يتجزى فيه بالقسمة الى قبلية تعالى وهو
موضوعه استحالة ان
علة فان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث وهو قديمة
وابضه نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة الفاعل الى
لا يحتاج الى علة اصلا وصفة ظ لان من يقول بان علة
جوابه من جانب المزيفين
الاحتياج هو الحدوث ينفي القديم الممكن واما اذا اثبت ممكن
الحق في بان علة الاحتياج هو الحدوث اكثر المتكلمين وانهم يشترطون
قديم فمنع احتياجه مكابرة صريحة اذ مع التساوي لا بد من
الى العلة وان لم يكن حادثا مكابرة ١٢ منه
مرجح كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بين
مع كونها قديمة
لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها
قول متناقض في نفسه ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة

وهو بط
الى الذات على ما تقرر
الاتفاقي فيها بانه
ان الارادة بالمعنى
نعت صفة الكمال
عندنا وهو الحق
فصفته اولا حتى
ويحصان اللائم من مذهبنا هو
اي يجب لا يكون فيه تعدد لا بحسب ذاته
ولا يجب صفاته الحقيقية والاضافية
كما هو مذهب الحكماء وانا الاشاعرة
لما اشتمل له صفات حقيقية لم يكن هو
بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا
نيدرج راسهم وهذه القاعدة وقد اشتهر
ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه ما فوق
اثنين واحد اتفاقا فالنص ع ان ذلك في
الصدور موجبا او مختارا لانه لو اراد او
تعلقها لم يكن واحد من جميع الجهات فلا
نيدرج فيه هذه القاعدة فان قيل ان يكن
في اختيار تعدد لوجه ما كان عند رجحانها
ومتاركا فيه قلت قوله وقد بين في
كونه استحالة ان
والا كان كل شيء فاعلا غير محتاج كونه قابلا
قابلا فلا بد في ذاته من جهتين يكون بهما احدهما
لتلزم التركيب وان فرضنا او واحدا
جهة ازيد فيلزم التسلسل او واحدها
متباينات لزم التسلسل او الدور فيحتاج الى
وابضه لا يتبع التسوية الامور الاضافية
ولا يحتاج تعلق بل يكفي توجيه مرجح الفاعلية
المطلب مثل ما وجه شارح حكمة العين هذا
في المطلب الاول وقد يرد عليه ما يرد هناك فافهم
ايضه

اي الممكن
الذي
ركن
ح

فصفته اولا حتى نفسه ١٢ منه
اي الممكن
كان العالم
القديم مصدرا
لا شك ان كان مصدرا
احدهما مقتضية الاخر
فان دخل فيه كلاهما او احد
لتركيب والا لكان مصدرا بها
لمصدرية بها وعاد الكلام اليها
ولزم التسلسل او الدور
امر اعتباري لا وجود لها
فلا يكون الذات مصدرا لها
لما تقرر ان المحتاج الى المؤثر
حاله وجود دون سلمنا
تسلمها فان قلت فالامور الا
اعتبارية ليس منتفيا
الا تقال هو الذي
والفاعل هو الذي
كلامنا مع الاشعري
فلم لا يجوز ان
اي كيف هذه
لا يكيف
الصفات محتاجة
الى العلة وان كانت
قديمة والحال ان
هذه الصفات
بين لا يمكن انكاره فانه
كذلك وانه
لا بد من صح فالصفات وان
كانت قديمة محتاج الى العلة
قد يقال يجوز ان يكتفي مجموع
الواجب والفيض اقول هذا
في الشق الاخير فان مجموع الواجب
والفيض غير الواجب ولذا قال
القوشاني المركب من الواجب و
الممكن ممكن وعلى تقدير ان يكون
يدخل فيه فهو مشترك مع
الشق الاخير في المحذور لان
يصدق ان الفيض محمول
ان اردت ان الواجب فقط
لم يدخل وهو شق الاخير
محمود

فان الصفة تستغني عن الاحتياج فالقول
بالعدم بينا فيما سبق النظر على كونها قديمة
والصحيح العدم بينا في القاعدة الا كونها
ولا دخل للقول بعدم احتياج الصفة قريبا

علة الاحتياج هو الحدوث لا الصفات لما كانت قديمة وهي
الزماني فقط علة لقدمه ومناقضة
محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الاحتياج هي
احتياج يستغني الشيء
الحدوث وقيل لو سلمنا الاحتياج فلانم انه لا يجوز كون علتها
غير الواجب اذ الدليل انما قام على وجود موجود مستغن في وجوده
عن غيره واما استغناؤه في صفاته عن غيره فلم يقم عليه حجة
عنه بالذات
وانت تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله
بحجة اب من باب الاستغناء
بل مخالف للفطرة السليمة ولو سلمنا كون علتها الواجب فلانم
فان ما يستغني في وجوده عن غيره يستغني في صفاته ايضا
كونه واحدا حقيقيا للاتصاف بسلوب واضافات كثيرة ولو
سلمنا كونه واحدا حقيقيا فلانم ان الواحد الحقيقي لا يصدر
عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا بالشيء واحد
والادلة التي ذكروها على ذلك مدخولة كما ذكرنا في موضعه
اي صدور الصفات عنه تعالى
وانت تعلم بان هذا يساق الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا
قوله حيث لتقييد منفول لا قيد تقي
لتلك الصفات اذ ايجادها بالاختيار غير متصور و
لا محذور فيه من حيث كونه مخصصا للقاعدة العقلية كما توهم
لان القاعدة لا تشملها ولو سلم فالعقل يخصص القاعدة كما

علة الاحتياج هو الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة وهي
الزماني فقط ... علة لقوله ... مناقضة
محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الاحتياج هي
اختيار ... الزماني
الحدوث وقيل لو سلمنا الاحتياج فلانم انه لا يجوز كون علتها
... الوجود ...
غير الواجب اذ الدليل انما قام على وجود موجود مستغن في وجوده
عن غيره واما استغناؤه في صفاته عن غيره فلم يقم عليه حجة
... الزمانية ...
وانت تعلم ان هذا مخالف لما اتفقت عليه العقلاء كما سبق نقله
... الغير ...
بل مخالف للفطرة السليمة ولو سلمنا كون علتها الواجب فلانم
فان ما يستغني في وجوده عن غيره يستغني في صفاته ايضا
كونه واحدا حقيقيا لاتصافه بنعوت واضافات كثيرة ولو
... كثيرة ...
سلمنا كونه واحدا حقيقيا فلانم ان الواحد الحقيقي لا يصدر
عنه الا الواحد وان لا يكون اعلا وقابلا بل شيء واحد
والادلة التي ذكرتموها على ذلك مدخولة كما ذكرنا في موضعه
... صدور الصفات ...
وانت تعلم بان هذا ينساق الى المعقول لو كونه فاعلا موجبا
قوله من حيث التقييد ... لا قيد ثان
لتلك الصفات اذ ايجادها بلا اختيار غير متصور و
لا محذور فيه من حيث كونه مخصصا للقاعدة العقلية كما توهم
... خاصة شاملة للصفات ...
لان القاعدة لا تشملها ولو سلم العقل بخصص القاعدة كما

هذا تخفيف للمقاوده وفيه سؤال
بنيه على تسليم كون علة الصفات
واجبا اقول انهم قالوا انه تعالى
مختار في افعاله وح يلزم عليهم
ان يكون موجبا في بعضها فيلزم
تخصيص القاعدة فقال وانت
تعلم اه ... ما يلزم عليهم
هو هذا ولا محذور فيه هكذا
فهمنا ...

قوله ولا محذور
... التي ...
قوله ... في الذات وقوله
حيث التقييد ... لا قيد ثان
تخصيص ... القاعدة
... تخصيص ...
... الاولان ان
ثالث فيه ... محذور
كلا يمكن ...
علة الاحتياج الى المكلف وهي
الحدوث ... والثالثة ان كل ممكن
مستند الى الله تع بالاختيار

قوله وانت تعلم ان هذا ينساق الى المعقول
... موجبا ... لا يلزم الدور ... الاختيار
هو الوجود ... بالقصد
حدوثها بناء على ان الصفات لها
والاختيار فهو حادث الخ ...
احمد حسد
والا يلزم خلوها عنها ... على ان الفاعل المختار
حادث وفيه ان المختار يمكن
متعلقة بقدور ازلي ...
تقدم الارادة ... مستمرة
لكن يلزم التسلسل ... كلامه ...
كانه قبل ان كونه فاعلا موجبا للصفات
لان ثبوته مخصص للقاعدة التي ...
للحصر العقلي مع ان القاعدة العقلية لا تخصص
ان ينقض تخصيصها لعدم شمولها ...
... فاجاب بقوله ...
... لا محذور فيه ...

قوله ... الى ذكرتموها ... صدور الصفات ...
وانت تعلم بان هذا ينساق الى المعقول لو كونه فاعلا موجبا
قوله من حيث التقييد ... لا قيد ثان
لتلك الصفات اذ ايجادها بلا اختيار غير متصور و
لا محذور فيه من حيث كونه مخصصا للقاعدة العقلية كما توهم
... خاصة شاملة للصفات ...
لان القاعدة لا تشملها ولو سلم العقل بخصص القاعدة كما



مع هذا الكتاب الشريف والنفيس

تخصيص الحكم بزيادة الوجد والتشخص وسائر الصفات
الكمالية على الماهيات الالهية واجب حسما تقرر عند الحكماء هذا
والمصروان لم يصرح بزيادة صفاته لكنه اشار اليه بقوله متصف
بجميع صفات الكمالية لانه اراد به نفي العينية بناء على ما قيل
من ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات خاصيتها استدل
القائلون بالغيرية بان النصوص وردت بكونه تعالى عالما وحيا
وقادرا ونحوها وكون الشيء عالما معلل بقيام العلم به في
الشاهد فكذا في الغايب وفي عليه سائر الصفات وايضا
العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا
وضعف ظ فان قياس الغايب على الشاهد قياس مع الفارق
الفارق الا يرى ان القدرة قد تزول في الشاهد وقد
تزداد وقد تنقض فيه وليست مؤثرة عند الاشعري
واتباعه فيه وفي الغايب بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم
من قام به العلم وان اوهم كلام اهل العربية ذلك بل معناه
ما يعتبر عنه بالفارسية بدانا وعرادفه في اللغة الاخرى وهو

اقدر ما قاله الحكيم

كانه قائل يقول لم يجز ان يكون العالم والقادر ونحوهما
مختارا نحص فقال الواحص ما اختار
الركاكة وقيل لزوم المحص للمختار
عاما وهنا تمكنين ولا يتطبق
لان ذلك خلاف الظاهر هذا مبني على
المراد كلم

قوله فكذا في الغايب فان العلة والشرط
والحد لا تختلف شاهدا وغايبا و
لا شك ان علة كون الشيء عالما في
الشاهد هو قيام العلم فكذا في الغايب و
حد العالم هو من قام به العلم وشرط صدق
حده هناك وشرط صدق اصله فكذا
عمم واحدنا بعينا احمد صدر

قوله
مع الفارق
لجواز كون
علة ثبوت
الحكم في
الاصل الذي هو
علة مشتركة

صدق المشتق
مبدأ موجودا
والا كان
حاصل

هذا الكتاب الشريف والنفيس



يخص من الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات
الثابتة على الماهيات اللاواجب جعلها تقرر عند الحكماء هذا
والمتكلمون لم يصرح بزيادة صفاة لكنه اشار اليه بقوله متصف
بجميع صفات الكمالية لانه اراد به نفي الآفة بناء على ما قيل
من ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات خاصيتها واستدل
القائلون بالغيرية بان النصوص وردت بكونه تعالى عالما وحيا
وقادرا ونحوها وكون الشيء عالما مثلا بقيام العلم به في
الشاهد فكذا في الغايب وقس عليه سائر الصفات وايضا
الواجب من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا
وبسعفه ظن فان قياس الغايب على الشاهد قياس فقهي
الفرق الا يرى ان القدرة قد تنفك في الشاهد وقد
تؤاد وقد تنقض فيه وليست مؤثرة عند الاشعري
وانتفاءه فيه وفي الغايب بخلاف ذلك بالكلية وليس معنى العالم
الا من قام به العلم وان اوهم كلام اهل العربية ذلك بل معناه
عليه بقرينة عقلية او نقلية بدانا وعرادنا في اللغة الاخرى وهو

منه

وهو اعم من ان يقوم به العلم اولا واستدل القائلون بانها لا هو

ولا غيره بان نفي العينية بديهي فلو يحتاج الى دليل واما نفي الغيرية

فبان الشرع والعرف واللغة يشهد بان الصفة وما هو صفة ليسا

بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس في الدار غير زيد اوليس

فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته واحاد

الرجال وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الاستثناء نفي غير المنفي

من نوعه والا لزم عدم كون ثوب زيد والاسنة التي في الدار غيرين

ولا قائله وقد عرف الاشعري الغيرين بانهما موجودان يصح عدم

احدهما مع وجود الاخر واعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين

كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يصح عدم احدهما مع وجود الاخر

ولذلك عبر بعضهم التعريف الى انهما موجودان جاز انفكاك كل منهما عن

الاخر حيثا وعدم قلت النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين ليسا

موجودين عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوى الله تع وصفاته

فيكفي في دفع هذا النقض المنع اذ الناقض مدع فلا بد له من اثبات

مادة النقض وكل يكفيه الفرض فلا حاجة الى تغيير التعريف ولئن

سلمنا ان الفرض كاف

وهو اعم من ان يقوم به العلة او لا واستدل القائلون بانها لا هو

ولا غيره بان نفي الصفة بدون ان فلا يحتاج الى دليل واما نفي الغيرية

فبان الشرع والعرف واللغة يشهد بان الصفة واعم صفة فليسا

بغيرين وكذا الكل والجزء فان ذلك ليس في الدار غير زيد وليس

فيها غير عشرة رجال صحيح مع تعين فيها اجزاء زيد وصفاته واحاد

الرجال وانت تعلم ضعف اذ لا يراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي

من نفسه والا لزم عدم كون الدار بدون زيد والامتعة التي في الدار غير

ولا قائل به وقد عرف الاشعري المغيرين بانهما موجودان يصح عدم

احدهما مع وجود الاخر واعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين فقد يكونان

كانا متغايرين بالضرورة مع انه يجب عدم احدهما مع وجود الاخر

ولذلك عبر بعضهم التعريف بانهما موجود ان جاز انفكاك كل منهما عن

حيز او عدم قلت النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين ليسا

موجودين عند المتكلمين اذ لا فرق عندهم سوى اسم ذات وصفاته

فيكفي في دفع هذا النقض المنع او المناقضة الى تغيير التعريف ولئن

مادة النقض ولا يكفيه الفرض لا حاجة الى تغيير التعريف ولئن

قوله

اذ المراد بهذه الاستثناء نفي غير المنفي

من بعد اراد بالمنفي المستثنى بلفظ غير

اذ نفي عند الحكم السابق السلبي وحاصل النفي

ان ليس لنفي الكون في الدار عام شيء كذلك

الحكم السلبي عنه ولكن يكون من نوع ذلك النفي

وظاهر ان اجزاء زيد وصفاته ليس من نوع زيد

ولكن يرد ان كلا واحد من احاد عشرة رجال من نوع

عشرة رجال هو مغاير لها فيلزم ان ينفي الحكم عنها

بليس الا ان يقال ليس كل واحد من احاد عشرة

رجال مغاير لكل واحد وان كان مغايرا لكل واحد

ونحتمل ان يكون المراد من المنفي عنه كلية ليس

وبانفي ما استفيد من لفظ غير وواضح ان عدم نفي

انما ينفي ما لم ينفه كلمة ليس ويكون من نوع منفيها

وصفات زيد واجزاؤه وان لم يكن منفيات ليس

ولكن من نوع منفيها انتهى حمد

قوله لان ما قبل ان ماثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم
تفصيل دليكم على مافي حكمة العين وشروحها ان
الموجود في الازل لا يتوقف على شرط حادث و
الا لكان حادثا فالمقدر فلانه وان لم يتوقف على
[illegible] كان جملة ما يتوقف عليه
[illegible] في الازل فيمتنع زواله لوجوب
وجوده ثابتا
وجوده بعلته واجيب بانه لا
يلزم من عدم توقفه على شرط حادث امتناع
زواله لجواز ان يكون شروطا بعدم حادث
ما فاذا وجد ذلك الحادث فقد زال شرط فيزول
وهذا الجواب الذي لسند الشارح المنع اليه حيث قال
لا يجوز ان يكون القديم [illegible] توقفا اه احمد حيدر

هذا التقرير قدس سره يرد على تعريف الشيخ ايضا بنحو ما
يرد على تعريف المصنف لان الاتحاد بين الاحد المعاني
في تعريف الشيخ ايضا بالحيث والكلام والصفة
ورود النقض ايضا بنحو ما
هذا وبقي كلام الشيخ والمصنف
تندفع على تعريف الشيخ فلو قيل
فلا وجه للتغاير فلو قيل
المغير المندفعة فلا وجه
الدفع ما قاله من العلاقة

قوله ثم نتكلم عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما مع عدم
الاخر لان ما قيل من اثبات قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز
ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم امر ما نع فيحدث المانع
منه ويبقى القديم فالمتكلم نتكلم عن هذا المقام ايضا فالمراد انه يجوز
اي ولو سلمنا ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
عدم احدهما مع وجود الاخر لانتفاء علاقة بينهما فوجب عدم
الانفكاك وحاصله نفي التلزوم وفي المادة المفروضة ليس امتناع عدم
اي لا يكون بين المتغايرين التلزوم
احدهما مع وجود الاخر لعلاقة بينهما بل لعدمها فلا تقض وله
اقول يمكن ان يقال
شبهة في هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة التلزوم هي التي
اي جواز عدم احدهما
عندهم تنافي الغيرية لقوة احدهما من الاخر لامجرد مصاحبتها
اي عند الاشاعرة
دايما واورد على المعرف المختار انه ان اريد جواز الانفكاك
بناء على كونهما قديمين كما هو المختار عند المحققين
من الجانبين انتقض بالبارئ تع والعالم لامتناع عدم البارئ
وبالعرض مع المحل بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود
اي المسمى لان حيث الخ
العرض والمعلول بدون المحل والعلة وان اريد من جانب واحد
هذا داخل في المانعية والخاصة ان التعريف الاول غير جامع وعلى الثاني غير مانع فانتقض
فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون الصفة جائز
فيلزم ان يكون الكل والجزء والصفة والموصوف متغايرين

قوله ثم نتكلم عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما مع عدم
الاخر لان ما قيل من اثبات قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز
ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم امر ما نع فيحدث المانع
منه ويبقى القديم فالمتكلم نتكلم عن هذا المقام ايضا فالمراد انه يجوز
اي ولو سلمنا ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
عدم احدهما مع وجود الاخر لانتفاء علاقة بينهما فوجب عدم
الانفكاك وحاصله نفي التلزوم وفي المادة المفروضة ليس امتناع عدم
اي لا يكون بين المتغايرين التلزوم
احدهما مع وجود الاخر لعلاقة بينهما بل لعدمها فلا تقض وله
اقول يمكن ان يقال
شبهة في هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة التلزوم هي التي
اي جواز عدم احدهما
عندهم تنافي الغيرية لقوة احدهما من الاخر لامجرد مصاحبتها
اي عند الاشاعرة
دايما واورد على المعرف المختار انه ان اريد جواز الانفكاك
بناء على كونهما قديمين كما هو المختار عند المحققين
من الجانبين انتقض بالبارئ تع والعالم لامتناع عدم البارئ
وبالعرض مع المحل بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود
اي المسمى لان حيث الخ
العرض والمعلول بدون المحل والعلة وان اريد من جانب واحد
هذا داخل في المانعية والخاصة ان التعريف الاول غير جامع وعلى الثاني غير مانع فانتقض
فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون الصفة جائز
فيلزم ان يكون الكل والجزء والصفة والموصوف متغايرين

قوله لان ما قبل ان ماثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم
تفصيل دليكم على ما في حكمة العين وشروحها ان
الموجود في الازل لا يتوقف على شرط حادث و
الا لكان حادثا فالقدر فلانه وان لم يتوقف على
[illegible] كان جائز ما يتوقف عليه
[illegible] في الازل فيمتنع زواله لوجوب
وجوده ثابتا وجوده بعلته واجيب بانه لا

يلزم من عدم توقفه على شرط حادث امتناع
زواله لجواز ان يكون شرطا بعدم حادث
ما فاذا وجد ذلك الحادث فقد زال شرط فيزول
وهذا الجواب الذي لسند الشيخ المنع اليه حيث قال
از يجوز ان يكون القديم متوقفا اه احمد حيدر

هذا التعليل قدس سره يشير الى ان المذكور كما على المتن
يرد عليه ما ورد على الشيخ البيضه تتبع في ذلك الصفوري
في تعريفها الشيخ ايضا بالجزء والكل والصفوري المذكور
ورود النقض الشيخ ايضا بالجزء والكل والصفوري المذكور
هذا ويشير كلامه قدس سره ايضا ان النقض المذكور
يندفع بما ذكر في تعريف الشيخ ولا يندفع على تعريف المتن
فلا وجه للتعليل فلو قيل
الجسم بان تقدمه لو يدفع به لكن ورد عليه المذكور
الدفع ما قاله من العلامة

[illegible] ان ما قبل من اثبات قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز
ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم امر انع فيحدث المانع
منه وبقي القديم فالذي تنزل عن هذا المقام ايضا فالمراد انه يجوز
اى ولو سلمنا ان ماثبت قدمه امتنع عدمه
عدم احدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة بينهما فجاز عدم
الانفكاك وحاصله نفي اللزوم وفي المادة المطوضة ليس امتناع عدم
اى لا يكون بين المتغايرين اللزوم
احدهما مع وجود الآخر لعلاقة بينهما بل لعدم بينهما فلا نقض وله
اقول يمكن ان يقال
شبهة في هذا المقام هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم هي التي
اى جواز عدم احدهما اه لا تشفه اه
عندهم تنافي الغيرية لقرب احدهما من الآخر لمجرد مصاحبتها
اى عند الاشاعرة
دايما وورد على التعريف المختار انه ان [illegible] الانفكاك
بناء على كونها قديمين كما هو مذهب المتقدمين
من الجانبين انتقض بالبارئ والعالم لامتناع عدم البارئ
وبالعرض مع المحل بل بالعلة والمعلول مطلقا فالاستحالة في وجود
اى المعلول من حيث انه جزء
المعلول بدون المحل او العلة وان امكن من جانب واحد
هذا ما ذكره في الحاشية والحاصل ان التعريف الاول غير مانع فانتقض
فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون الصفة جائز
فيلزم ان يكون الكل والجزء والصفة والموصوف متغايرين

[illegible] اى المتغايرين [illegible] فيه نظر
[illegible] هذا الجواب [illegible]
[illegible] ومرجع العلل
[illegible] فتكون العلاقة
[illegible] معلول على علة واحدة

[illegible] واجيب عنه بان المر
[illegible] بان يتعقل وجود كل
[illegible] في الصفات بالنسبة ا
[illegible] قدس سره في شرح
[illegible] فبعد عدم او حتى و
[illegible] لا يجوز ان يتعقل
[illegible] العالم كذلك الا
[illegible] وغير وقع يلزم
[illegible] لجواز ان تعقل وجود
[illegible] قلت هذا جواب
[illegible] لان المراد بتعقل وج
[illegible] احدهما بدون الآخ
[illegible] بل المعلول مطلقا
[illegible] المطابق لزم التف
[illegible] ذكره بعينه ولو عر

واجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك من الطرفين ولو في العقل
بان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الاخر ولا يجب ذلك
في الصفات بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل وقال الكشاف
قدس سره في شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف
قيد عدم او حتى واتباع هذا القيد فلا صحة في هذا الجواب اذ
لا يجوز ان يتعقل البارئ معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل
العالم كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق
وغير وح يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل
لجواز تعقل وجود كل منهما بدون الاخر بتعقلا مطابقا او غير مطابق
قلت هذا جواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا
لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون الاخر تجويز العقل وجود
احدهما بدون الاخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع
بل المعلوم مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير
المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما
ذكره بعينه ولو عرف الغيران بانهما الشيآن اللذان لا يستلزم

قال الاستاذ قدس سره في شرح المواقف
الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف قيد عدم او
حتى واتباع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ
لا يجوز ان يتعقل البارئ تعالى معدوما او
متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث
يكون شاملا للمطابق وغير المطابق وح يلزم التغاير بين
الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل وجود كل منهما
بدون وجود الاخر تعقلا مطابقا او غير مطابق
قلت هذا جواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا
لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون الاخر تجويز العقل وجود
احدهما بدون الاخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع
بل المعلوم مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير
المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما
ذكره بعينه ولو عرف الغيران بانهما الشيآن اللذان لا يستلزم

ليس الغرض انفكاكها
الوجود الذهني بل
لانفكاك في الخارج
لكن في نظر التعقل
قوله بان يتعقل وجود
كلا منهما اعم الخارج
قوله وح يلزم التغاير بين
الصفة والموصوف اجيب عنه
بان المراد الجواز بقبل الجواز
الموصوف بدون الصفة
زايدة الكلام هو لو كان المراد
بالتعقل المطلق لزم عدم
عدم مانعية التعريف
قوله مطابقا كما في التعقل الجزء و
الصفة وغير مطابق
كما في تعقل الكل و
وجود الجزء و وجود الصفة
بدون وجود الموصوف
قد يقال المراد بالتعقل الملحوظ
وح يجري في العالم وصانعه ولا
يخفى فساده فانه وان كان
للا يجري فيه الا انه يجري في الصفة
والموصوف والجزء والكل
كما اشار اليه الشارح بقوله وان
عمم التعقل
قوله والجزء والكل
الجزء الخارجي ان اعم
تصور الانفكاك بينهما
ضرورة امتناع تصور
الشيء منفكا عن
نفسه فتامل
احمد حيدر

قدس سره في شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف
قيد عدم او حتى واتباع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ
لا يجوز ان يتعقل البارئ تعالى معدوما او
متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث
يكون شاملا للمطابق وغير المطابق وح يلزم التغاير بين
الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل وجود كل منهما
بدون وجود الاخر تعقلا مطابقا او غير مطابق
قلت هذا جواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا
لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون الاخر تجويز العقل وجود
احدهما بدون الاخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع
بل المعلوم مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير
المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما
ذكره بعينه ولو عرف الغيران بانهما الشيآن اللذان لا يستلزم
احدهما متحيزا فلا انفكاك في الحيز واما اذا
كان كل منهما متحيزا فلا انفكاك في الحيز وليس
كذلك على ما عرفت فلو فرض كون الجواب متحيزا
لم يكن احدهما متحيزا اصلا فانه قلت على هذا
قدس سره مبني على ان المراد بالانفكاك في الحيز
هو هذا وقد علم مما مر بيان الشيء المحقق لا دخال
الحيزين لما اراده القيدين في التعريف حيث
قال قلت التقيض لا ينافي ما اراده
ما ذكره بقوله قلت اه الخ فتدبر
الحيز ما ان الانفكاك
بل هو في الاستغناء اه ذكره على
تعريف الاشعري بدون التقييد ايضا
كما لا يخفى على العاقل احمد حيدر عفا الله عنهم

واجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك من الطرفين ولو في التعقل
بان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الاخر ولا يجب مثل ذلك
في الصفات بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل وقال
قدس سره في شرح المقاصد هذا الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف
قيد عدم او حيث واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ
لا يجوز ان يتعقل الباري معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل
العالم كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق
وغيره وح يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل
لجواز تعقل وجود كل منهما بدون الاخر تعقلا مطابقا او غير مطابق
قلت هذا جواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا
لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون الاخر تجويز التعقل وجود
احدهما بدون الاخر والعدل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع
بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل
المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما
ذكره بعينه ولو عرف الغيران بانهما الشيآن اللذان لا يستلزم

قال الاستاد قدس سره في شرح المقاصد هذا
الجواب صحيح اذ المراد بالانفكاك التغاير
حتى فانتاع ان يتعقل الباري تعالى معدوما او
متحيزا بدون تعقل العالم كذلك اقول لم يعلم
قدس سره من هذا التعريف انتفاء
عن الاعتراض المشهور على التعريف المذكور
الا شارة الى المغايرة بين الصفة والموصوف
بالجسمي القديم الموصوف بالحدوث والحيز
سبق علما ان المراد بالانفكاك في التعريف
متحيزا بدون الحيز وان كان كلا منهما حيزا
الانتقاض المذكور والحاصل انه تعرف بدله
العدم الذي اورده الاشعري واورد بدله
المفهوم المردد بين العدم والحيز فالحيز
ليس بعدم ولا مفهوم مردد بينهما قال سابقا
ولذا ذكر حيزا بلفظ غير ولم يقل زائدا قيد حيز
لان هذا القيد العدم وايراد المفهوم المردد بدله
تبرع قدس سره من كلا منهما
فراده في التعريف هذا القيد بل يكفي فيه
اذ المريكن في التعريف لا الاشعري ويكفي ايراد
قيد العدم كما تقدم لكن الاشعري
المذكور عليه يكفي الجواب المذكور صحيحا
واما اذا كان في هذا القيد فلا يكفي الجواب
المذكور صحيحا وحاصل اعتراض الشارح عليه قدس
سره بقوله قلت اه عدم صحة الجواب المذكور
على كلا التقديرين اذ لا يجوز ان يتعقل الباري
عليه قدس سره اذ لا يجوز ان يتعقل عدم الحيز
مع ان الانفكاك في التحيز معنا عدم الحيز او اما اذا
احدهما متحيزا او كعدم الاخر متحيزا او اما اذا
كان كلاهما متحيزا فلا انفكاك في الحيز وليس
كذلك على ما عرفت فلو فرض كون الصانع متحيزا
بحيز آخر يكفي بينهما انفكاك في الحيز كما اذا
لم يكن احدهما متحيزا اصلا فان قلت كلامه
قدس سره مبني على ان المراد بالانفكاك في الحيز
هو هذا وهو ممنوع اذ لعل المراد بالانفكاك في الحيز
الجسمين لما اراده الفاضل المحشي في التعريف حيث
قال قلت التغاير الذي اريد في التعريف غير ما اراده
ما ذكره بقوله قلت اه الغير فانه ظاهر في ان المتحيز
اعني ما فيه الانفكاك المذكور على الحيز
بل هو دفع للاستغناء المذكور على تقدير تحقق
تعريف الاشعري بدون التغيير ايضا
كما لا يخفى على امثاله احمد حيدر عفا الله عنه

عدم احدها عدم الآخر خرج الجزء والكل والصفة والموصوف

اى اى عدم اعتبر فيتبعها ان يجعل على السلب الكلى او كل واحد

ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم بل جميع الذوات والجزويات

اى التعريف وان كان تعاريفا ولكن يلزم ان يكون جامعا اى سواء كان عاما او

خارجة عن التعريف ويمكن ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك

فلا يرد عليه الا النقض المذكور ولعل هذا الشأن الذان لا يكون

الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا

اندفع تلك النقوض ولكن يدخل في ذلك الجزء والكل ولا باس

به لان الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل في

من تعريف الغير بن

ذلك للجزء والكل وما نقل من ان القول بمغايرة الكل للجزء

اى الناقد هو الشيخ ابو الحسين البصري

مخصوص بجعفر بن الحارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة

اى في كون الكل مغايرا للجزء بل هو

وعد ذلك من جهالته لا يصح التعويل عليه كيف والمعتزلة

اى الاعتماد به

لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك

يشنعون على الاشعري فكيف يقولون بعدم المغايرة بين

والجزء وما الباعث لهم على ذلك قال الامام الرازي ان هذا

اى الاشعري

الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغير بن بهذا المعنى

كما خص العرف لفظ الدابة بذوات القوائم الاربع قلت وانت خبير

قوله والمعتزلة لا يقولون لعدم المغايرة كانه قيل سلمنا ان الاعتزال في هذا التعريف حاصل بمن جميع النقوض وان دخلوا الجزء والكل لا باس به لكن لا قائل بالمغايرة بينهما الا جعفر بن حارث فكيف التعويل بالمغايرة مخالفة لجمهور العلماء فاجاب بقوله وفيه نقل بمعنى

اى كيف مخالفة المعتزلة فانهم وان يقولون ظاهرا ان لا مغايرة بين الجزء والكل ونسبون الى جعفر بن الحارث ولكن لا يصح الاعتماد على فان الكل عندهم مرجعه مغايرة الجزء لا يخفى انه لا يفهم منه بقولهم بالمغايرة مع انك سمعت من الشارح في صدر البحث انهم يقولون بالعينية كالحكماء اللهم الا ان يقال مثل ما قلت عند قوله وابا المعتزلة فتذكر وتدبر فظ كلامهم اه

اى كيف يصح التعويل عليه والمعتزلة لا يقولون اه او كيف

قوله تحقيقا او تقديرا الاتحاد في الاشارة التحقيقية ان الاشارة الى احدهما تحقيقا بالذات عين الاشارة الى الآخر تحقيقا كالهيولى والصورة الى الآخر بالعرض التحقيقية الى احدهما هو الصورة فان الاشارة الى الآخر هو الصورة حيث اذا اختص بالذات اما هو الهيولى لما بالعرض في موضعه وكذا الاعراض الحالة فيها متحد ان موضوعا في الاشارة التحقيقية و اما الاتحاد في الاشارة التقديرية فيها في الاعراض المحمولات فانها تقديرا ان يكون مشارا اليه يتحد مع اعراضها في الاشارة احمد حمدي

قوله والمعتزلة لا يقولون لعدم المغايرة
جميع الصفة والموصوف اى يقولون
بمغايرة لو كانت موجودة خارجية
كما ذهب اليه الاشاعرة ويدل على
ما قلنا استدلالهم بانه لو كان
للواحد ذات صفات موجودة الى اخر
ما ذكره الشيخ لبعيد هذا لانهم يقولون
كصعوبة الصفات ومغايرتها بوصفها
لانه مخالف لما ذهب اليه من عينية
الصفات كما صرح به الشارح العلامة
فيما سبق تامل وتدبر

قوله تحقيقا او تقديرا الاتحاد في الاشارة
التحقيقية ان الاشارة الى احدهما تحقيقا
بالذات عين الاشارة الى الاخر تحقيقا
كما في الهيولى والصورة الى الاخر بالفرض
التحقيقية الى احدهما هو الصورة فان الاشارة
الاشارة الى الاخر هو الهيولى لما بالفرض
اذا المتحيز بالذات انما هي الصورة كما تبين
في موضعه وكذا الاعراض المحالة كما تبين
متحدان مهما في الاشارة التحقيقية و
اما الاتحاد في الاشارة التقديرية فكما
في العراض المجردات فانها على تقدير ان
يكون مشارا اليه يتحد مع اعراضها في
الاشارة احمد حمدي

قوله والكل ما نقل من ان الدخول بمغايرة الكل للجزء
اى الناقل هو الشيخ ابو الحسين البصري

قوله وبعد ذلك من جهالته لا يصح التقوي عليه كيف والمعتزلة
اى الاستهتار

قوله لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك
يشنعون على الاشعري فكيف يقولون بعدم المغايرة بين
الجزء وما الباعث لهم على ذلك قال العلامة الرازي ان هذا
اى الاشعري
الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغيرين بهذا المعنى
الجواز الانفكاك
تخصيص العرف لفظ الدابة بذوات القوائم الاربع قلت وانت خبير

قوله الجزء والكل
قوله خرج
منهما بقوله

قوله لان عدم
احدهما عند
الاخر
عدم الاخر

قوله الكل ينبغي
على ان يكون
المراد من
الاشارة
هو الاشارة
الاصلية
المشار
وقضاها في
التعريف
وقد

قوله ويلزم ان يكون الصانع والعالم بالنسبة الى التلازم والملزومات
اى سواء كان عالما او شاء او باشر
حد التعريف وان كان ما لم يكن ممكنا ولكن يلزم ان يكون جميعا
حد التعريف ويمكن ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك
خروجه عن التعريف
والا يرد عليه الا النقض المذكور ولعل بها الشان اللذان لا يكون
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا
اندفع تلك النقوض ولكن يدخل في ذلك الجزء والكل ولا باس
لا يخفى
لان الغرض منه الاحتراز عن نقوض القدماء ولا مدخل في
من تعريف الغيرين
ذلك للجزء والكل وما نقل من ان الدخول بمغايرة الكل للجزء

تخصيص جعفر بن الحارث وقد خالفه في ذلك جميع المعتزلة
اى في كون الكل مغايرا للجزء

وبعد ذلك من جهالته لا يصح التقوي عليه كيف والمعتزلة
اى الاستهتار

لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك
يشنعون على الاشعري فكيف يقولون بعدم المغايرة بين
الجزء وما الباعث لهم على ذلك قال العلامة الرازي ان هذا
اى الاشعري
الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغيرين بهذا المعنى
الجواز الانفكاك
تخصيص العرف لفظ الدابة بذوات القوائم الاربع قلت وانت خبير

قوله وقد خرج
بقوله
بالنسبة الى
التلازم
والملزومات

قوله لان عدم
احدهما عند
الاخر
عدم الاخر

قوله الكل ينبغي
على ان يكون
المراد من
الاشارة
هو الاشارة
الاصلية
المشار
وقضاها في
التعريف
وقد

قوله ويلزم ان يكون الصانع والعالم بالنسبة الى التلازم والملزومات
اى سواء كان عالما او شاء او باشر
حد التعريف وان كان ما لم يكن ممكنا ولكن يلزم ان يكون جميعا
حد التعريف ويمكن ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك
خروجه عن التعريف
والا يرد عليه الا النقض المذكور ولعل بها الشان اللذان لا يكون
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا
اندفع تلك النقوض ولكن يدخل في ذلك الجزء والكل ولا باس
لا يخفى
لان الغرض منه الاحتراز عن نقوض القدماء ولا مدخل في
من تعريف الغيرين
ذلك للجزء والكل وما نقل من ان الدخول بمغايرة الكل للجزء

تخصيص جعفر بن الحارث وقد خالفه في ذلك جميع المعتزلة
اى في كون الكل مغايرا للجزء

وبعد ذلك من جهالته لا يصح التقوي عليه كيف والمعتزلة
اى الاستهتار

لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك
يشنعون على الاشعري فكيف يقولون بعدم المغايرة بين
الجزء وما الباعث لهم على ذلك قال العلامة الرازي ان هذا
اى الاشعري
الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغيرين بهذا المعنى
الجواز الانفكاك
تخصيص العرف لفظ الدابة بذوات القوائم الاربع قلت وانت خبير

خبير بان الغرض وهو لزوم تعدد القدماء لا يترتب على ذلك فلا
فائدة فيه فلا وجه لادخاله في المسائل الاعتقادية وقال صاحب المواقف
بانها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما في سائر المحمولات
فلت وانت تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات مثل العالم والقادر
للذوات وامثالها والكلام انما هو فيها فان الاشعري يثبتها والمعتزلة
ينفونها ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء والاشعري يجيب
عن ذلك بنفي تعدد القدماء بناء على انها لا هو ولا غير واستدل المعتزلة
بانه لو كان للواجب تع صفات موجودة فاما حادثة فيلزم قيام
الحوادث بذاته تع وخلوها عنها وهو الازل واما قديمة فيلزم تعدد
القدماء والنصارى كفرت باثبات ثلث من القدماء فاظنك
عن اثبت الاكثر والجواب ان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء
باختيار الشق الثاني
مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا انتقال بعضها الى بعض الا بدان
وبعضها الى بعض آخر واثبات ذاته وصفاته القديمة ليس من
ذلك في شيء واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها
ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت

قوله باثبات ثلثة من القدماء
وجه الاكثر الثلثة قالوا ان
الله تع جوهر واحد له اقانيم
ثلثة هي الوجود والحيوة والعلم
والاب والابن والروح القدس وغيرها
ان اقنوم العلم قد انتقل الى
عيسى فلما قالوا بالانتقال
استحال كذا في طائفة المركز

انزيلوطوليس

عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها
واشالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف فانما
يتراى له لما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى باسا
في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة فهو عالم اما
سمعا فلقوله تع هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة
واما عقلا فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها ومن تفكر
في بدايع الايات السماوية والارضية وفي نفسه وجد دقايق حكم تدل
على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال الله تع سنريهم اياتنا
في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولا يرد ان الحيوانات
قد يصدر عنها افعال عجيبة متقنة كما يشاهد من بيوت النحل
وغيرها فانها مخلوقة الله تع على اصول الاشعري اذ لا مؤثر
غيره تع على ان عدم علم تلك الحيوانات بها ممنوع بل ظاهر الكتاب
والسنة يدل على علمها كما قال الله تع واوحى ربك الى النحل ان
اتخذي من الجبال بيوتا ونظايره من القران والاحاديث كثيرة
جميع المعلومات ذاته تع وغيره كلية وجزئية اما علمه بغيره فلما

فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة [علمه] وانما علمه بذاته فلان كل من يعلم
شيا يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذي يعلمه وهذا اما وافق فيه الفلاسفة
وقد صرح به ابو علي وابو نصر منهم ويشهد به الفطرة السليمة هذا
هو المنهج الملايم لهذا المقام والفلاسفة اثبتوا علمه تع بنهج اخر يطلب
في الكلام واشتهر عنهم انه تع لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي
بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها وقد تكثر تشنيع الطوائف
عليهم في ذلك حتى ان العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لهم
قال في شرح الاشارات واعلم ان هذه السياقة تشبه سياق
الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها في الظاهر وذلك
لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا
لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل وان كان كليا وكان
الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما
به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون
الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بامر آخر يعارضه
في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان

فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة وانما تعلم بذاته فلون كل موجود
شيئا يعلم ذاته فانه يلزم انه هو الذي يعلم وهذا ما وافق به الفلاسفة
وقد صرح به ابو علي ابو نصر يلزم ويشهد به النظر الثاقب هذا
هو الزيج الملازم بهذا المقام والفلكية اتفقوا على تنزيهه بطول
فيه الكلام واشتهر عنه انه يعلم الجزئيات المادية بالوجه الكلي
بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخاص فيها وقد تكلم شيخنا طول
علمهم وذلك حتى ان سعادة الطوسي مع تفلسفه في الانتصار لهم
قال في شرح الاشارات واعلم ان هذه السياقة تشبه اتفاق
الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها في النظاهر وذلك
لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا
لم يمكن ان يحكم باطلاقه علم الواجب بالكل وان كان كليا فانه
الجزئي المتغير من جميع معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون الما
بذلك محالة فالحق انا نقول انه لا يجوز ان يكون عالما به لاشتماله
الواجب موضوعا للتغير تخصيص ذلك الحكم الكلي باس آخر فيما
في بعض الصور وهذا باب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان

ابن سينا

يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها
فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر وهو ان يقال
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وهو يوجب الاحساس به
الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية
كالحواس وما يجري مجراها قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه
يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق الاحساس والتخيل
فلا يغرب من علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
لكن علمه تعالى كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا
من فرض الاشتراك وهو يلزم من ذلك ان لا يكفر بعض الا
معللة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل ما يدركه على وجه الاحساس
والتخيل يدركه على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك لا في
المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وان
يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يتحقق
التكفير ثم لو قالوا بانه تع لا يعلم بعض المعلومات تع عن ذلك
علوا كبيرا لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك

اعلم ان ههنا اعتراضين احدهما تخصيص القاعدة العقلية والثاني لزوم الجهل له تعالى وقوله فالصواب انما يدفع الاول لا الثاني تامل محمد حسن



اى الحكماء اصحاب العلم الاعم جزى الله الفلاسفة

تشيع علم فيه من المتقدمين كابى البركات البغدادى بناء على ما

اى لانه نفع لا يعلم الجزئيات علة حمل الكل

اشتهر بين المتاخرين من ان التشخص الذى يمتاز به الشخص عن

ماهية

سائر افراد نوعه اسر داخل فى قوام الشخص كما ان الفصل داخل

ماهية

فى قوام النوع فالتشخص لا ينفع له وهو مادى فلا يمكن

لانه مختلف

ادراكه الا بالالات الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم لا يشقون

اى تمامه ان يقال زيد حيوان ناطق مع تشخصه

فى الشخص امرا داخلا فى قوامه مسمى بالتشخص بل امتياز كل

هذا جواب من طرف الحكماء

شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية بحسب النظر الجليل

كالسواد والبياض ونحوهما

واما بحسب النظر الدقيق فامتيازه بتشخصه وجوده الخاص بمعنى ان

طريق

فيه ان الوجود من الامور العقلية

هذا النحو من الوجود المغاير لتلك الاعراض مختص به وتلك

فيمتاز عما عداه

التى تسمى مشخصة هى عند المتشخص وعلامته التى يمتاز بها

عطف تفسير

عندنا ولذلك يختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدارك

فالتشخص

لانه نقل للامور

عند بعض المدارك بعوارض مخصوصة وعند بعض اخر بعوارض

اخرى والعوارض والمعروضات كلها ايضا ماهيات كلية فاذا حصل

هذا دفع ما ذكر من انا التشخص شخصى لا ينفع له رؤوس

واعراض داخلة فى احدى المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية

باعتبار هذا الادراك وان ادركت بالالات الجسمانية كانت باعتبار

شنع عليهم فيه من المتفلسفين كابي البركات البغدادي بناء على ما
اشتهر بين المتأخرين من ان التشخص الذي يمتاز به الشخص
عن سائر افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كما ان الفصل داخل
في قوام النوع فالتشخص للشخص كالفصل للنوع وهو مادي فلا يمكن
ادراكه الا بالآلات الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم لا يثبتون
في الشخص امرا داخلا في قوامه مسمى بالتشخص بل امتياز كل
شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية بحسب النظر الجليل
واما بحسب النظر الدقيق فامتيازه بنحو وجوده الخاص ويعني ان
هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص بمثل تلك
التي تسمى مشخصة وهو عنوان التشخص وعلامته التي يعبر بها
عندنا ولذلك تختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف الجزئيات
عند بعض المدارك بعوارض مخصوصة وعند بعض اخر بعوارض
اخرى والعوارض المعقولة كلها ماهيات كلية فاذا جواهر
واعراض داخلة في المدرك المعقولة فاذا ادركت بالعقل كانت كلية
باعتبار هذا الادراك وان ادركت بالآلات الجسمانية كانت باعتبار

هذا الادراك جزئية فليس الجزئية والكلية باعتبار ان في الجزئي تشخصا
داخلا في قطعه وليس ذلك في الكلي بل هما نحوان من الادراك يتعلقا
بشئ واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم فيه سواء كان
صوابا او خطاء فان ما ينفونه عنه هو الادراك الشبيه بالتخيل
وهو في الحقيقة نقص على ما فضلوه في معرفته فكان كنفي من الصفات
كما في حقنا وهو في حقه تعالى نقص كذلك مثل هذه الادراكات في حقه تعالى
نقص ولا يتعلق بهذا القدر تكفير كما لا يتعلق التفكير بمن يقول
بوجوع السمع والبصر الى العلم كما لا شوى وفلا بسعة الاسلام وفي
الذي صرح به الامام حجة الاسلام وغيره انما يتعلق بمن ينفي علمه
تع بالجزئيات على الوجه الذي يقضي الى نفي علمه تعالى ببعض المعلومات
كما اشرنا اليه فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار
يقف فعله على التصور الجزئي حيث قال في الاشارات الولي
لا ينفصل عنه الشوق الجزئي وبينه الشارح بان نسبة العلم الى
جميع جزئيات سواء كان ذلك الشئ في الفلك او في العالم السفلي
فوقوع جسماني هي مبداء تخيل لحركات الجزئية وبقاءها

بفهم نقا منطبقة فلا يصح ما ذكرتني في توجيه كلام الفلاسفة
اي مرتسمة في العقل بقوله وليس هذا
لان مذهبهم على ما قررت ان التتبع فاعل بالاختيار لكل شيء
فيلزم تعقله لا شيئا بالوجه الجزئي قلت قد صرح بعضهم بان
المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح
صدوره عن رأي كلي وقد صرح به شيخهم وديدنهم في التعليقات
ايضا ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض لكنه حتى
يصير مجموع المعروض والعارض مخصصا في فرد يكفر هذا القول
المركب لا مثل له من نوعه على انه لا فرق بين المنع المخصص في فرد
علاوة من تقيد وبين التقيد في كلي
والعوض المحصر فيه في هذا الحكم ويمكن التوفيق بين كلاميهم
بان الكلي عندهم لم يعتبر الا قابلا للشركة مالا يمنع نفس تصوره
من وقوع الشركة والثاني ما هو مشترك بين كثيرين وضعا
عن الرأي الكلي
الصدور مبني على الاول مع عدم الاشتراك في الواقع وعلى
الصدور مبني على الثاني ولكن يبقى انه يمكن ح في المثل
تصور جزئيات الحركة بحيث يحصر في فرد فلا يثبت الحصر
المنطبعة واعلم ان مسئلة علم الواجب مما يحير فيه الافهام و

هو لذاته ولا بغيره فتص

اختلف المذاهب فيها فذهب بعض الى ان علمه تع بذاته عين
ذاته وعلم بغيره من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى انها
علم تع صور مجردة غير قائمة بشئ وهي التي اشتهرت بالمثل
الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته تع وظ عبارة الاشارات
يشير بذلك الى ما قد صح في الشفاء بنفيه حيث قال هو تع يعقل الاشياء
اي بما اجمالا بانها تابعة لوجوده
دفعة من غير ان تتكثر بها صورها في جوهره او يتصور حقيقة
ذاته تع بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة وهو قول
بان يكون عقلا من تلك الصور الفايضة من عقليته او انه يعقل
ذاته بذاته وهو مبداء لكل شئ فيتعقل من ذاته كل شئ وكلام
شارح الاشارات في شرح الاشارة وغيره يحوم حول كلام
الشفاء في هذا المقام فانه قال كما لا يحتاج العاقل في ادراك
ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هي بها هي لا يحتاج ايضه
في ادراك ما يصدر من ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر
التي هي بها هو واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئا بصورة
تقصد بها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل



اختلف المذاهب فيها فذهب بعضهم الى ان علمه تع بذاته عين
ذاته وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى ان
علمه تع صور مجردة غير قائمة بشيء وهي التي اشتهرت بالمثل
الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته تع وظ عبارة الاشارات
يشعر بذلك لكن قد صرح في الشفاء بنفيه حيث قال هو تع يعقل الاشياء
دفعة من غير ان يتكثر بها صورها في جوهر ذاته او يتصور في حقيقة
ذاته تع بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة وهو اولى
بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليته ولانه يعقل
ذاته بذاته وهو مبدأ لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء وكلام
شارح الاشارات في شرح الاشارات وغيره يخص حمل كلام
الشفاء في هذا الموضع فانه قال لا يحتاج العاقل في ادراك
ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو لا يحتاج ايضا
في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر
التي هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئا بصورة
تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل

بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بنفسها

بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف

الصورة فيك بل ربما يتضاعف اعتبارات المتعلقة بذاتك اوبتلك

الصورة فقط او على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر

عنك بمشاركة غيرك في هذا الحال فاظنك حال العاقل مع ما يصدر

عنه لذاته من غير مدخلية غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا

لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك

لست محلا لها وانما كان كونك محلا لتلك الصورة

شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك

وحصولها لك الا ليس من هو المقيس عليه بل من المقيس حلية تعقلها بلا انك

اياها ان حصلت تلك الصورة لك بوجه الحلول فيك فان

فعلم ان

حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل

من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه

حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات

اي ادخل

الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه

فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذ تقدم هذا

بل بمشاركة تامة غيرك وهو ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك شيئا بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف
الصورة فيك بسببها يتضاعف اعتبار انك المتعلقة انك تعقل تلك
الصورة فقط وعلى سبيل التركيب واذا كان حال العقل ما يصدر
عنك بمشاركة غيرك في هذا المجال فما ظنك حال العقل في ما يصدر
عنه لذاته من غير مدخلية غيره فيه ولا تظنن ان لذاتك محلا
لتلك الصورة تشرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك
لست محلا لها بل انما كان لك محلا لتلك الصورة
شرط في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك
اياها ان حصلت تلك الصورة لك بوجه الحلول فيك فان
حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل
من غير حلول فيك وعلمهم ان حصول الشيء لغيره علة لكونه
حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فدون المعلولات
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه
فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه والا لتقدم حدا

وذلك لان
نسبة الفاعل
المنفعل بالوجوب في
القابل الى المنفعل
عليه ان نسبت الفاعل الى المنفعل
بالوجوب اذا اجتمع فيه شرائط
بدونه فنسبت بالامكان وكذا القابل
فيه شرائط ضعيفة للقابلية فان كانت ناقصة
وانت تعلم حصول المقبول بالفعل فان المعتبر فيه
لا يستلزم حصول المقبول بالفعل
فقوله بل
من ان نفس الظرف مانع
وحجر الدفع ان المانع
الصورة الذي هو
حصول المعلول

فاقول قد علمت ان الاول تع عاقل لذاته من غير تغاير بين
ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبر وحكمنا بان عقله
لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني
ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم
بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له اي
شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما وهو
مباينا للاول تع والثاني مقترنا به تع وكما حكمت بكون التغاير
في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك
فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تع اياه من غير
احتياج الى صورة مستانفة تحل في ذات الاول تع عن ذلك عقلا
كيف ولو كانت الجواهر العقلية تعقل اسا ليس معلولات لها
بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب وهو موجود لا
وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية
والجزئية على ما هي عليه في الوجود حاصلة فيها والاول الواجب
يعقل تلك الجواهر المجردة مع تلك الصورة بصور غيرها بل

فاذا قد علمت ان الاول تع عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبر وحكمنا بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له اي شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما وهو مباينا للاول تع والثاني مقترنا به تع وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تع اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل في ذات الاول تع عن ذلك عقلا كيف ولو كانت الجواهر العقلية تعقل اسا ليس معلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب وهو موجود لا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه في الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر المجردة مع تلك الصورة بصور غيرها بل

بل باعيان تلك الصور والجواهر وكذلك الموجود عن شيء فانه هو
لا يغرب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال قلت هذا الكلام
انما يتم من وجوه ثمانية الاول انا ما ذكرنا من انه كما لا يحتاج العاقل
اي خطابي بيد النظر والاتقان لا التحقيق
في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك
الاضافة بيانية
ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين
وما ذكره من الاعتبار من تقدم لا يفي ببيانه بل ولا يأتي به
فان الصورة العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته
والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غايب عنها و
ليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما
لحضوره وادراكه لادراكه والثاني ان تعقل الصورة بنفسها
من غير احتياج الى صورة اخرى ليس لعلاقة الصدور حتى
يقال اذا تعقل النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة عنها
بمشاركة غيره فبالاولى ان لا يحتاج العاقل في تعقد ما يصدر
عنه لذاته من غير مدخلية غيره فيه بل تعقل الصورة لعلاقة
الحلول او بالصدور مع الحلول وللحلول للمعلول الاول في

قد علمت بيانه في موضع اخر وايضا
الصفات غير الذات فاذا كانت
الصفات حاضرة عند ذي عين غايبة
كان هذا بينا فان العلم بالشيء انما يغاير
ذات العالم بل يكفي الحضور من غير حلول
صورة اخرى وهذا كاف في التباين والتأنيس
فتدبر جاعلي نور

قوله من غير لزوم محال الى آخره
الذي ذكرها المحقق الطوسي شرح
الاشارات في الدليل الرابع على
كون الواحد فاعلا وقابلا من كون
اضافة ولا سلبية وكون محل تلك
الاضافة غير محل تلك السلبية
لا يوجب تركب ذات الواحد
الاسود الذي قام به البياض
قلت قد علمت ان هذا الكلام
الاول لعلي انما هو بحسب
الصورة الثانية بالنسبة
الى الاولى

لما كان المعلول الاول مجردا وكان
العقل عبارة عن حضور مجرد
وكان المعلول الاول معقولا للأول
وجب حضوره لذاته لذاته بعين حضور
غير ذاته لذاته لا بصورة اخرى
اقول لا يخفى انه على تقدير قبول كلام
شارح الاشارات على الاطلاق المنع الاول
منقوض بالمعدومات الممكنة فانها
اي دليله وهو لمنع الثاني و
المجموعة الممنوع الثاني مماثلة
وهذا فلا يسبقه الحقيقة من
الاجناس الستة الاول الاربعة
واربعة اتباعه قس باقي

ذات العالم بالصور الجوهرية صورة اخرى
يحل في العالم ليس صورة الذات حتى لا يحتاج في ادراك الصور
صورة ذلك الصادر بل يكون قياسا ادراك الصادر إلى صورة
وما ذكره من الاعتبار من تقدم لا يفي ببيانه
ليس صورة اخرى مما ذكرنا في ادراك الصادر
فاستدلال الواجب بالصور الجوهرية على الصور
فعلى هذا يكون حضوره اه قد عرفت بانه
علاقة الحلول او الصدور مع الحلول وكيف هذا ان تعقل
من الكل كل صادر ما فيه في الواقع قال شيخنا
هذا الكلام غير صحيح لان الصادر
تعقل العاقل في غير ما
فتعين بيانه من موضع اخر وايضا
هذا الكلام انما يستقيم
الذهنية الكلية في ذات العالم بل يكون الحضور
والعلم انما يتم بالعلة التامة مستلزم العلم الثاني بالعلول
فتعلق العالم بالعلول بالصدور او الحلول
فليس في ذات العالم غير ما يتعلق به العالم
عن كان عنده علما او ميتا او اذا اراد ايجاد شيء
اما الاول وصفات الثاني
عليه والصدور عن الثاني
فليس في ذات العالم غير ما يتعلق به العالم
وفي حاشية الشارح
بالصدور عن الثاني
فليس في ذات العالم غير ما يتعلق به العالم

انجمن حكمت اسلامي طهران

بل باعيان تلك الصور والجواهر وكذلك الوجود على ما بيناه فان
لا يجب عنه شئ مغايرة من غير لزوم محال قلت هذا الكلام
افا عي من وجوه ثمانية الاول انا ما ذكره من انه كما لا يتاتى العاقل
اى خطابى يفيد ظن والا قنا ع لا التحقيق ع
فى ادراك ذاته ان يكون صورة غير صورة ذاته يحتاج ايضا فى ادراك
الاضافة بيانية
ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين
الاول
وما ذكره من الاحتياج من نفسه لا يفى ببيانه بل ولا باى شئ يريد به
فان الصورة العلمية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته
والذات مع سايع صفاته حاضرة عند نفسه غير غايب عنها و
ليس المعلول الا ما من صفات الواجب حتى يكون حضوره مثلنا
لحضوره وادراكه الادراك والثانى ان تعقل الصورة نفسها
من غير احتياج الى صورة اخرى ليس لعلاقة الصدور حتى
يقال اذا تعقل النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة عنها
بمشاركة غيره والاولى ان لا يحتاج العاقل فى تقصد ايصاد
عنه لذاته من غير مدخلية غيره فيه بل تعقل الصورة لعلاقة
الحلول او بالصدور ومع الحلول والاحلول للمعلول الاول فى

قد علمت ببيانه فى موضع اخر وليضه
الصفات بعين الذات فاذا كانت
الصفات حاضرة عند ذى غايبة
كذا هذا بيناه فان العلم بالشئ الغايب
لا يستلزم حلول صورته الذهنية ش
ذات العالم بل يكفى الحضور من غير حلول
صورة اخرى وهذا كان و ابتنى والثانى
فتدبر كاتبى كتبه

قوله من غير لزوم الى آخره
الذى ذكرها المحقق الطوسى فى شرح
الاشارات فى الرتبة الثالثة من
الشئ الواحد بالعدد وذاته من حيث
هو واجب الوجود وذاته من حيث
اضافة ولا سلبية وكونه معلولا لغيره
لا يوجب شيئا من ذلك طلوع الغير
الامور فلا يوجب قيام الصفات بذاته
قلت فيه ان الكلام ليس فى ايجاب
الاول على ما بين انه غير موجب
الصورة الثانية بالشئ ثانى

فلا يحتاج فى ادراك ذاته الى صورة غير صورة الذات
يحتاج فى ادراك ما صدر عنه كما مطلق الاوضح مثلا فانه
ليس صفة الذات حتى لا يحتاج فى ادراك الصورة فيه
صورة فكذا الصادر فيكون قياسا فى ادراك الصادر على
ادراك الذات فتدبر فيه الاحتياج فى ادراك الصادر
وما ذكر من الاعتبارين لتعقل كل غير بعين
ثم اعلم ان ارتباط الشئ بالشئ
ثم هو ليس بتعقل كل غير بعين
وبعضه العلة
ثم اعلم ان ارتباط الشئ بالشئ
الواجب
فلا يحتاج فى ادراك ذاته الى صورة غير صورة الذات
يحتاج فى ادراك ما صدر عنه كما مطلق الاوضح مثلا فانه
ليس صفة الذات حتى لا يحتاج فى ادراك الصورة فيه
صورة فكذا الصادر فيكون قياسا فى ادراك الصادر على
ادراك الذات فتدبر فيه الاحتياج فى ادراك الصادر
وما ذكر من الاعتبارين لتعقل كل غير بعين
ثم اعلم ان ارتباط الشئ بالشئ
الواجب

فلا يحتاج فى ادراك ذاته الى صورة غير صورة الذات
يحتاج فى ادراك ما صدر عنه كما مطلق الاوضح مثلا فانه
ليس صفة الذات حتى لا يحتاج فى ادراك الصورة فيه
صورة فكذا الصادر فيكون قياسا فى ادراك الصادر على
ادراك الذات فتدبر فيه الاحتياج فى ادراك الصادر
وما ذكر من الاعتبارين لتعقل كل غير بعين
ثم اعلم ان ارتباط الشئ بالشئ
الواجب

فلا يحتاج فى ادراك ذاته الى صورة غير صورة الذات
يحتاج فى ادراك ما صدر عنه كما مطلق الاوضح مثلا فانه
ليس صفة الذات حتى لا يحتاج فى ادراك الصورة فيه
صورة فكذا الصادر فيكون قياسا فى ادراك الصادر على
ادراك الذات فتدبر فيه الاحتياج فى ادراك الصادر
وما ذكر من الاعتبارين لتعقل كل غير بعين
ثم اعلم ان ارتباط الشئ بالشئ
الواجب

للقابل وأن كان اضعف من الحصول للفاعل في سعي الوجوب في
الامكان شرط العقل كما ان حصول السواد للقابل شرط للاتصاف
بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل
لا يستلزم الاتصاف به الا بدس ان قوله اذا احكمت بكعين العلتين
اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تعاين
فاحكم بكعين المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقله الاول شيئا
واحدا احكم بحث اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلث
التي لا يزيد عليها في الخارج علة للمعلولات الثلثة المباينة في
الوجود كما تقرر في موضعه فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات
مباينة فيه السابع ان العقل بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية
والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب
تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يقضي الحكم علم الواجب
بها متأخرا عن تعقل تلك الجواهر تلك الصور الحاصلة فيها على
ان ان تسالم صور الجزئيات المادية في الجواهر العقلية الجسمانية
المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد عندهم

مراد الشيخ من المعلولين ما قس بفعله اعلم المعلولين
آه الاطلاق المعلولين مع ان المعلولات الاربعة
عشارات ليس علة للمعلول الا واحدا بل ان
ان اتحاد ما ادعى ان اتحاد اعتبارات العلل ايضا
هذا على مذهب المعتزلة للفلك الثاني وباعتبار وجود
عن الواجب جعلة للفلك الاطلس وقد تقف الامام
امكانه علة للفلك الاطلس وقال ان هذا المذهب
الدين الرازي هذا الامر المتحقق من الواجب
يؤدي الى صدور الامور المتعددة عن احد وهو تقسيم
لما عتبارية وهو تقسيم من الواجب وجود انه بان
صدور الامور المتعددة عن احد وهو كذا فاعتبر الواجب
يقال اذا صدر عن احد وجود انه بان
عن امر ما
وجده علة لسائر الموجودات المتحققة فيجب
ان يكون الشيء الواحد علة لامور متعددة
الا ترى ان الشيء الواحد وهو العقل الاول
قالوا واذا ثبت ان الصادر الاول وعقل الذات
ثلث وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته
فيصدر عنه بكل اعتبار واحد منها شيء
عقلي او باعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس وبالنظر
امكانه لذاته يصدر جسم وهو الفلك الاعظم
الا كان تعقل الجواهر سببا لتعقل الواجب
فيه مما لا نصوصية ترتب تعلق الصفات
اللزومية عند الحكماء والعادية عند المتكلمين
المتولدة عند المعتزلة نظر فوق

فليزم ان يكون شاعرا بالذات فليزم احتياجه في صفة الكمال
والى الغير فيما لا يليق بذلك علوا كبيرا وايضا يلزم
ان يكون عالما بتلك الصور فيعين ذلك علوا كبيرا بل الحال
يكون عالما بدون الصور المرتسمة
فما ذكرتم من ان تعقل الواجب
صدور الاشياء عنه
والوجود الذي هو
بالذات
وتخليقه
وفي

لا يدرك بالجزئيات المادية الآ بالات جسمانية ترتسم صورها

في تلك الالات وليست تلك الالات بل نفس تلك الجواهر المجردة

معلولة لذاته تع بذاته فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق

هذا المطلب الثاني انه اذا كان وجود المعلول الاول لهو نفس

تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب به ليس امرا صادرا عنه بالاختيار

فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن

صدورها بالاختيار والا لزم الدور والتسلسل فاذن لا يكون صدور

المعلول الاول بالاختيار بل بمحض الايجاب فان قلت اذا كان

صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية

مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث

وجود ما في علم الله تع اذ تعلق العلم باللاشي المحض محال

بديهة وما يقوله الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم

والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق

بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما فيفضي الى نفي كونه عالما

بالحوادث في الازل تع عن ذلك علوا كبيرا قلت المخلص ما

ما اشرنا اليه سابقا من انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالي جميع الاشياء
انما ارجعنا مسئلة الحدوث
وذلك العلم مبداء لوجود التفاصيل في الخارج كما ان العلم الاجمالي
فيما مبداء لحصول التفاصيل فيما قلت هذا الوجود العلمي للممكنات
صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فلابد ان يكون سبوقا
بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود وجود في علم الله تع
وينتقل الكلام الى الوجود السابق فاما ان ينتهي الوجودات او يترامى
الى وجود واجب وكلاهما محال ان قلت قد سبق ان الواجب تعالى
موجب بالنظر الى صفاته الذاتية وكما ان علمه ليس صادرا عنه
بالاختيار كذلك وجود الحوادث في علمه تع فان ذلك الوجود
عين علمه تع بالذات وغيره بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود
الى سبق علمه تع قلت انه لا يمكن مثل ذلك في المعلول
الاول على التقدير الذي قدره شارح الاشارات لانه ليس له
عنده وجود ان يكون احدهما علميا وصدوره عنه بالاختيار
والاخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار ايضا لكل منهما وجود واحد
هو الخارجي وهو عين علمه تعالى والقول بان هذا الوجود

من طرق شارح الاشارات

الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه وجود

خارجي صادر عنه بالاختيار تقتضي لا بد تقتضيه الفطرة السليمة

لان اعتبار كونه علما ليس وجود آخر له حتى يصح كونه صادرا

بالايجاب بل باعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي

فانه بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرا مجردا غير غائب عن

مجرد وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم فان الصورة العلمية

هي بعينها الصورة الخارجية في العلم الحضوري واعلم ان ما ذكرناه

هو حاصل الجواب المذكور بتقرير منا فقلت المخلوقات

جارٍ على سياق مذهب المتكلمين حيث لم يكن علمه تعالى غير ذاته

ويكون الممكنات كلها موجودة في علم الله تع على سبيل الاجمال و

معنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم

بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما يقوله بعض المتاخرين

من التمثيل الذي ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها

اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس عالما بالفعل بل بالقوة

القريبة فانه لو فرض ان الامر بالمثال كذلك فليس الحال في الممثل

له كذلك والفرض من المثال تقريب وقد صح وقد حقق ذلك

وانما قال على سياق مذهب المتكلمين لانه بنى على ان مذهب

المتكلمين ان علمه تعالى حادث كما هو مذهب

الحكماء وقد مر بما فيه

والحق ان الخلاف لفظي

والوفاء دانما يجب ان يكون على سياق مذهب

ويجوز ان يكون بيانا للواقع وان يكون اشارة

الى دفع ما يمكن ان يقال بما ذكرت هل يطبق الخ

جميعا امر الاشكال ورد السؤال ودفع

من المخلصون بردود السؤال ودفعه

علمه تعالى بالممكنات موجودة

علم بها فلما كان

في علم الله تع وكون

وجودها علما

هو حاصل الجواب المذكور بتقرير منا فقلت المخلوقات

جارٍ على سياق مذهب المتكلمين حيث لم يكن علمه تعالى غير ذاته

ويكون الممكنات كلها موجودة في علم الله تع على سبيل الاجمال و

معنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم

بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما يقوله بعض المتاخرين

من التمثيل الذي ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها

اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس عالما بالفعل بل بالقوة

القريبة فانه لو فرض ان الامر بالمثال كذلك فليس الحال في الممثل

له كذلك والفرض من المثال تقريب وقد صح وقد حقق ذلك

الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه وجود
خارجي صادر عنه بالاختيار تمسك لا برشته الفطرة السليمة
لان اعتبار كونه علما ليس وجود آخر له حتى يصح كونه صادرا
بالايجاب بل باعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده الخار
فانه بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرا مجردا غير غائب عن
مجرد وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم فان الصورة العلمية
هي بعينها الصورة الخارجية في العلم الحضوري واعلم ان ما ذكرنا
جار على سياق مذهب المتكلمين اذ ح يكون علمه تعالى بغير ذاته
ويكون الممكنات كلها موجودة في علمه القديم على سبيل الاجمال و
معنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم
بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما يتوهمه بعض المتاخرين
من التمثيل الذي ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها
اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة
القريبة لانه لو فرض ان الامر بالمثال كذلك فليس الحال في الممثل
له كذلك والغرض من المثال تقريب وتوضيح وقد حقق ذلك في

في الكتب العقلية ولما على مذهب الحكماء القائلين بان علمه
عين ذاته فيبقى ان تلك الممكنات الموجودة في علم الله تع هل
هي قائمة بانفسها او بذاته تع كما هو مشترط في الشقا ولم يتعرض
لجوابه بل تردد بين احتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عن
ولم يبين ان اي الاحتمالات هو الحق وقد تيسر لنا في تحقيق
مذهبهم مقالة قد ضاعت لنا ولم يتفق لنا اعادتها وعسى
ان تيسر لنا بتوفيق الله فان قلت على ما ذكرته من سياق
مذهب المتكلمين يأتي الترديد المذكور بان الممكنات الموجودة
في علم الله تع اما قائمة بنفسها او بذاته تع قلت على اصولهم
لا بأس بقيام الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته تع فان الممكنات
بحسب الوجود هي العلم وهو في هذا الوجود متحد ولكن
ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين من
الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه ويقال ان الممكنات
حاصلة في العقل وليست قائمة به وقد حسنا في هذا على ما
ذكرناه في بعض تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد ذكره بعضهم

في الكتب النقلية ودلت على مذهب الحكماء القائلين بان علمه
عين ذاته يبقى ان تلك الممكنات الموجودة في علم الله تع هل
هي قائمة بانفسها او بذاته تع كما هو مبسوط في الشفا وليس
لجوابه تردد بين احتمالات وقال انه لا يليق بالمحقق عند
ولم يعلم ان اي الاحتمالات هو الحق وقد تيسر لنا في تحقيق
مذهبهم مقالة قد ضاعت لنا ولم يتفق لنا اعادتها وعسى
ان تتيسر لنا بتوفيق فان قلت على ما ذكرت من سياق
مذهب المتكلمين يأتي الترديد المذكور بين الممكنات الموجودة
في علمه تع قائمة بنفسها او بذاته تع قلت يبنى على اصولهم
لا بأس بقيام الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته تع فان الممكنات
بحسب وجودها العلمي وهي في هذا الوجود متحدة ولكن
ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المحققين من
الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه وهو ان الممكنات
حاصلة بالعقل وليست قائمة به وقد اشرنا في هذا على ما
ذكرناه في بعض تعليقاتنا انا هو من حيث انا قد ذكره بعضهم

حقق التامل والجواب عند اكتفاء ما
هذا السؤال وبيان الملخص لا يخفى
وعلى هذا اكيف موجود في نفسه الا من الوجود
ذهني فلا بالين قدم الممكنات لا نها موجودة في الخارج ولا التكثر
ليست موجودة في صفاته ولا الجهل لا نها موجود
بوجود ذهني ولا يجري فيها الترديد الآتي
يحمل فان اصول الفلاسفة تحكم الوجود
فان الممكنات ليست على اصولهم
لان العلم عين الذات عندهم
في دفع الترديد من سياق المتكلمين
على تحقيقنا فلا يرد انهم لا يقولون
الحصول قال من الموجود
فانا نختار الشق الاول ونفي المحذور
كما سيجيء بقوله والدليل الذي ذكره في
تقريبها الخ ويتوجه والقول بان هذا اختيار
شق ثالث مما لا حاجة اليه

بطريق الدعوى والدليل عليه واما بحسب الاحتمال فلا قبح فيه

وانت خبير بانه لو اجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء

ايضا بعد ما يجب بكون الممكنات موجودة في علمه تع الذي هو

عين ذاته وكما تكون قائمة به ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية

على ذلك والدليل الذي ذكرنا في غيرها انما يتوجه اذا اقبل بوجودها

في الخارج كما لا يخفى على من له دراية وهذا اقرب مما قيل ان

علمه بالممكنات منطوي في علم بذاته لان ذاته علة لما هو عليه من

الصفات معلومة له تع ومن جملة تلك الصفات انه مبدء للممكنات

على الترتيب الواقع فيعلم انها مبداء لها فيعلمها بعلمه بذاته

من غير ان يؤدي الى كثرة في ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا

في ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري تحقيقا وادراكا

عالما والا لم يكن علمنا بذاتنا على ما هو عليه وذلك ظاهر

فكون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول

المعلول وصيرورته معلوما مع ان المعلول يباين العلة لا يخلو عن

كدر اذ الاخفى من العلم الاجمالي هو ان يكون العالم بالكل

أنا بطليوسي

بطريق الدعوى والدليل عليه واما بحسب الاحتمال فللقائل فيه
وانت خبير بانه لو اجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء
ايضا لم يندفع بكون الممكنات موجودة في علمه تعالى الذي هو
عين ذاته وكما تكون قائمة به وكما يمكن حمل امثال الافلاطونية
على ذلك الذليل الذي ذكرنا في نفيها اذ يقال بموجبه
في الخارج كما لا يخفى على من له دراية وهذا اقرب مما قيل ان
علمه بالاشياء منبطوي في علمه بذاته لان ذاته على ما هو عليه من
الصفات الملائمة له تقع وعن حملة تلك الصفات انه مبدء لكل ما
على الترتيب الواقع فيعلم انها مبداء لها فيعلم كل ما يعلمه بذاته
من غير ان يؤدي الى كثرة في ذاته وصفاته وانه يعلمها اجمالا
في ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري تحقيقا قادرا
عالما وان لم يكن علمنا بذاتنا على ما هو عليه وذلك لان
كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول
المعلول وصيرورته مع ان المعلول بسبب العلة لا يخلو عن
كدر ما لعدم تحقق ما من العلم الاجمالي هو ان تأثير العلم بكل

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

بالجملة فهو واحدة وتنحل الى العلوم بالاجزاء وتفصيلها

وليس المعلولات مما تنحل اليها العلة فذلك يقتضي ان يكتفى العلم

باحد المتضايفين المشهود بين هو بعينه العلم بالمضايف

الاخر وكلا يخفى بعده فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول

كما هو المشهور بخلاف ساير المتضايفين قلت لو سلم ذلك

فلا نم ان العلم بها عين العلم بالمعلول والمطلوب هيهنا ذلك

لانا نريد ان نحقق علم الواجب بحيث لا يفضي الى الكثرة في

صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام واعلم انهم ذكروا

ان علم الواجب بغيره منطو في علمه بذاته وما بينوا كيفية

الانطواء الا بان قالوا ان ذاته علة للممكنات وعلمه بذاته

على ما هو عليه منطو على علمه بالممكنات اذ من جملة احوال

ذاته كونه مبدءا لها فيقتضي علمه بذاته علمه بها وهذا مما

لا يقنع به ذو فطانة لان تلك الممكنات مباينة للواجب وحضور

احد المتباينين لا ينطوي في حضور الاخر ولو فرض بينهما

نسبة من العلية وغيرها ولو صح ما ذكروه لكفى ان يقال

بالكلية فتروا حدة ويميل الى العلوم بالاجزاء ويفصل الجزا

وليس المعلولات ما يحتمل ان تكون العلة فذلك يقضي ان يكون العلم

باحد المتضايفين المشروطين هو بعينه العلم بالمضاف

الاخر ولا يخفى بعده فانه قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول

كما هو المشهور بخلاف سائر المتضايفان قلت لو سلم ان ذلك

فلا نسلم ان العلم بهذين العلم بالمعلول والمطلوب هنا ذلك

لانا نريد ان نحقق علم واجب بحيث لا يفضي الى كثرة في

صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام واعلم انهم ذكروا

ان علم الواجب بغيره منطوي في علم بذاته وبانه كيفية

الانطواء الا بان قالوا ان ذاته علة للممكنات وعلم بذاته

على ما هو عليه منطوي على علم بالممكنات اذ من جملة احوال

ذاته كونها مبدأ لها فيتبع علمه بذاته علمه بها وهذا مما

لا يتفع به ذو فطانة لان تلك الممكنات مباينة للواجب مع وجود

احد المتباينين لا ينطوي في حضور الاخر ولو فرض بينهما

نسبة من العلية وغيرها ولو صح ما ذكروه لكفى ان يقال

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

ان من جملة احوال الكون مغايرا للممكنات وهو يعلم ذاته وجميع
احواله فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ما سواه ثم انهم ذكروا
ان علمه تع حضوري والمعلوم في العلم الحضوري هو بعينه
الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى فلا
بد ان يكون للمعلوم وجود في الخارج حتى يكون الصورة
للعينية بعينها الصورة العلمية ومن البين ان وجود العلة
ليس بعينه وجود المعلول حتى يكون صورتها العينية
على صورته العينية فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجئوا الى
ما ذكرنا سابقا من ان تلك المعلولات معقولة بذواتها
وهي باعتبار كونها علما لله تع متقدمة عليها باعتبار
كونها موجودات خارجية وهي باعتبار كونها علما منسوبة
اليه تع بالايجاد لانها بذلك الاعتبار ليست مسبوقة
بالعلم والارادة فباعتبار وجودها الخارجي منسوبة اليه بالاختيار
بالعلم الذي يغايرها بالاعتبار وبالارادة المنسحبة
عنه وفيه ما اشرنا اليه سابقا هذا ما اردنا ذكره في هذا
المقام ولنا في تحقيق مذهبهم كلام اخر يعلق من طوع علم

انا لله



عم السلام وسئلت في رسالة مفردة ان وفقنا الله المقام فان
قلت علم العاجز حضوري وحضور الشيء عند نفسه يستلزم الحضور
بين الشيء ونفسه والتغاير الاعتباري يستلزم ان لا يكون ذات
الواجب من حيث هي هي من غير اعتبار قيد ان يدعالما بنفسه
بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي او يكون من حيث
هي هي عالما بذاته مع قيد والتغيير بتقديم الغيبة كما هو
ايضا بنسبة قلت عدم الغيبة نفي للنسبة ونفي النسبة قد
يكون للوحدة والانتفاء الا نسبة فلا يتدعى المغايرة
لا محذور ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالما بذاته من
حيث هي كان الذات مع القيد متحدة في الوجود مع الذات من
حيث هي قادر على جميع الممكنات باتفاق المتكلمين والحكماء
ولكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك
وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم
دائم الوقوع ومقدم الثانية بالنسبة الى وجود العالم
دائم الوقوع

قالوا رسالته
ليس العلو ليس انا الذات
العلة وهو هذا انه
من وجوهه وحيثيته من حيثيات
فاعلم ان ذوق
من حيث نسبة الى العلة
ان اعتبر صورة
ان اعتبر
فاقول من قال
الواجب

علم السلام وسألني في رسالة مفردة ان وفقنا الله لاتمام فان
فعلت علم الواجب حضوري وحضور الشيء عند نفسه يستلزم العناية
بين الشيء ونفسه والتغاير الاعتباري يستلزم ان لا يغاير ذات
الواجب من حيث هي من غير اعتبار قيد آخر عالما بنفسه
بل يكفي مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي او يكفي من حيث
عالما بذاته مع قيد التقرير بقدم العينية كما يجدي كما انه
عدم الغيبة فيه نفي للنسبة ونفي النسبة قد
يكفي للوحدة ان اشتباه الاشتباه فلا يستدعي احضارها وايضا
لا يحذر في ان يكفي الذات مع اعتبار قيد عالما بذاته من
حيث هي كان الذات مع القيد متحدة في الوجود مع الذات من
حيث هي قادر على جميع الممكنات باتفاق المتكلمين والحكماء
ولكن القدرة خير للمتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك
وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم شاء
لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم
دائم الوقوع مقدم الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم

فالمعلولات بالذوات
ليس المعلول بما ان له ذات
العلة وهو هو ذاته
ذات العلة شيئا من
من وجوهه وحيثياته
فالعلم أن ليس الا
من حيث نسبته الى العالم
كان التحقق في
ان استقلا كان صدوره
ان يعتبر معنا
فاقول من قال
الوجود

اللا وقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا انافي
كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي
الاختيار كما ان العاقل ما دام عاقلا يغض عينه كما تاوب
برة من عينه بقصد الغض فيها من غير تخلف مع انه
يغضها بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه
عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار فاظنك بمن يكون
علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع الممكنات لان المقتضي
لقدرته هو الذات والصحيح للقدورية هو الامكان فاذا
ثبت قدرته على البعض ثبت على الكل ولان الامكان مشترك
بين الممكنات ولا بد للممكن على تقدير وجوده من الاستناد
الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه
ولان العجز عن البعض نقص وهو على الله تعالى محال
النقص قاطبة بخلاف القدرة فثبت له وهو على كل شئ
قدير قبل الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب
التي لا يتوقف ارسال الرسول عليها ان يتمسك بالدلائل

القدرة الخالقة بذاتها تتعلق قديمة والا لكانت حادثة
فيلزم قيام الحوادث بذاتها وقد مر بطلانه
وكانت ايضا واقعة اي صادرة بطلانه
بالقدرة لما مر انها هو الحق من ان الحادث
لا يستند الى الموجب القديم الآن
الحوادث وهو باطل واذا كانت واقعة بالقدرة
يلزم التسلسل لان القدرة الآتية
اذ القدرة حدوث القدرة الثانية ايضا
يستند الا قدرة اخرى فيلزم التسلسل
الحالاتي هو وهو باطل

هذا فجاء عد اضافة للملكة
الصادرة منه بالايجاد
كما سبق محي الدين
لان الموجب الاستلزام
الذاتي يجلان القدورية
ونسبة الذات الى جميع
الممكنات على السواء
اي شيئا فشيئا
ثبت ان فاعل بالاختيار
الاول الوسايط فيكون
فاعلا مختارا في جميع الممكنات
توقفها على الوسايط المتوقفة
على ايجاد الباري بالاختيار
وانما الاختيار في القدرة
فيهما مترادفان

اي الممكن مطلقا فلا
يلزم الدور او
التسلسل كما مر
علامة قاسم

اي سمعوك القدرة على جميع الممكنات

عليها ارسال الرسل فاصل
الحجة لان تلك المطالب تتوقف
على الدليل السمعي وهي تتوقف
على المعجزة وهي تتوقف على
الرسالة وهي تتوقف على تلك المطالب
فيلزم توقف الشئ على نفسه بمراتب
وهو الدور المضمر

بالدلالة السمعية قلت كون شمول القدرة مما لا يتوقف
عليه ارسال الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لمفروض
قدرته على الارسال فقط الكفى فى صدور الارسال منه لكن اثبات
ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق
اثباته ان المعجزة فعل الله تعالى خارق للعادة وقد صدر
عنه حال دعوة النبى النبوة واذ خالق الفاعل المختار عادته
حين يستدعى النبى عدم تصديقه بامر يخالف عادته دل
ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا موقوف على اثبات كونه
فعلا له وكونه فعلا له انما يثبت بشمول القدرة اذ لا دليل
لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره وان
سلمنا احتمالية واحتمال وجوده لا يجدى فلا يتم ما قيل
الاولى اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التى لا تتوقف
ارسال الرسول عليه ان يتمسك بالدلالة السمعية فيستدل
على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شئ قدير وعلى شمول
العلم بقوله تعالى والله بكل شئ عليم واشباه مريد لجميع

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

746

بالدلائل السمعية قلت كون بشمول القدرة مما لا يتوقف
عليه ارسال الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض
قدرته على الارسال فقط لكفى في صدور الارسال منه لكن اثبات
ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق
اثباته المعجزة فعل الله تعالى خارق للعادة وقد صدر
عند حال دعوة النبي النبوة واذا خلق الفاعل المختار عادة
حين استدعاء النبي عم تصديقه بامر يخرق العادة دل
ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا متوقف على اثبات كونه
فعلا له وثبوته فعلا له انما يثبت بشمول القدرة اذ لا دليل
لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره وان
زعمته المعتزلة واحتمال وجوده لا يجدي فلا يتم ما قيل
الاولى اثبات هذا المطلب بل سائر العقائد التي لا يتوقف
ارسال الرسول عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية فيستدل
على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وعلى شمول
العلم بقوله تعالى والله بكل شيء عليم وامثاله ويريد الجميع

الحمد لله الثانية الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع فالمناسبة الضدين الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بقدرته احد الضدين يمكن ان يقع به الضد الآخر ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده فلا بد من مخصص يرجح احدهما على الآخر ويعين له وقتا دون سائر الاوقات وهذا المخصص هو الارادة وهي قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه محلا للحوادث وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى وتسلسل وهي شاملة لجميع الكائنات لانها موجد لكل ما يوجد من الممكنات لما سبق من شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مريدا لها لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية فيكون مريدا لها خلافا للمعتزلة واستدلوا بوجوه الاول ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها فلا تكون مرادة اذ الارادة هي

انجيلوطوليو

الثانيات الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة تجب
تخصيص احد المقدورين بالوقوع قالوا لمناسبة الضدين
الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بقدرة احد الضدين
يمكن ان يقع به الضد الآخر وبالنسبة كلاهما الى الاوقات سواء
اذ كما يمكن ان يقع في وقت الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله
او بعده فلا بد من مخصص يرجح احدهما على الآخر ويعين له
وقتا دون سائر الاوقات وهذا المخصص هو الارادة
وهو قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه محلا للحوادث
وايضا لو احتاجت الى ارادة اخرى ويسري وهي شاملة لجميع
الكائنات لانها موجد لكل ما يوجد من الممكنات لما سبق
من شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مريدا
لها لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن
جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية فيكون مريدا لها
خلافا للمعتزلة واستدلوا بوجوه الاول ان الشرور
والمعاصي غير مأمور بها فلا تكون مرادة اذ الارادة هي

هذا استدلال على ما يرد على الارادة من
العلم والقدرة

فان قيل الارادة ص ان تعلقت
الى ضدين والى الاوقات سواء اذ كما يجب ارادة وقوع
احدهما في وقت يجب ارادة وقوعه في
وقت اخر بعد الكل فيها فما الذي خصص
مغايرا للعلم والقدرة وكيف يكون كذلك لانه
راجع ويلزم التسلسل قلنا نعم ذلك راجع
نسبة الارادة الى الضدين والاوقات
حتى يلزم التسلسل بل هي صفة تتعلقها باحدهما
ووقوعه في وقت معين لذاتها المخصص
فلا حاجة الى صفة اخرى م ح

قوله لجميع الكائنات كذا في اكثر النسخ
على الممكنات للتنبيه على ان الارادة لا تتعلق
الا بالممكنات فتطلقنا سواء كانت موجودة
او معدومة لكونها ممكنات لكن لا يجب
في تعلق علم جميع
عليك ان اطلاق الخالق
لدخول الذات والصفات
موجودات مع انها ليست
والا لكثير حدوثا فالاولى ان نقال
مريد لجميع الكائنات ممكنا كان او
سوى الله تع

فان قيل الارادة ص
افتقاري دون
بقضي محكم الارادة
الوجوه اثبات
الواجب

التخصيص بتمام اذ تخصيص
القدرة وحدها فاعلا بالاختيار
لا يستلزم كونه مريدا
لجواز ان يكون قادرا على الفعل
لكن لم يقض ايجاد البعض
الا نادرا والتفضيل يحتاج من
يسوي بين الاشياء

بطل الاول لزمه الثاني لو كانت مراده لوجب الرضا
بها لان الرضا بما يريد الله تع واجب والرضا بالكفر
كفر الثالث لو كانت مراده لكان الكافر والعاصي مطيعا بالكفر
والشر وبالمعصيه معصيه
ومعصيته لان الاطاعة تحصل بمراد المطاع الرابع قوله
تع ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة والجواب
عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر فان
السلطان لو توعد بعقاب الشديد على ضرب عبده من غير
مخالفته للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد
عذره بعصيان العبد له بحضور السلطان فانه يامر العبد
ولا يريد منه الاتيان بالمامور به لان مقصود السيد ظهور
عصيانه عند السلطان وعن الثاني ان الواجب هو الرضا
بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء ومحصله ان
المتعلق بالرضا انما هو الشيء باعتبار المحل لا باعتبار
الفاعل فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها
يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن هذا الاحسن والاقبح

فان المعتزلة قالوا لو لم يرد الكفر والمعاصي لوقعت
بغير ارادته وهو محال وكذا المقدور لا بد له من مرجح
وهو عبده وليس باراده

في عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
والرضاء انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله وعن
الثالث بان الاطاعة تحصل ما يامر به المطاع لا تحصل
ما اراده قلت ويلزم العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما
يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم
يأت بالمأمور به يكون مطيعا لانه اتى بما يرضاه السيد
ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم السيد عذر
في صورة المخالفة ويكفي ان يقال الامر امر تكويني
يلزم منه وقوع المأمور به وهو يعم سائر الكائنات وامر
تشريعي تدويني وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة
هو الاتيان بما يوافق الامر الثاني والرضاء يترتب
عليه دون الامر الاول اذا خالف الثاني متكلم بالجماع
الانبياء على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما
يقول المعتزلة لانه خلاف المنصوص فلا ضرورة في صرفها
عن ظواهرها وسيأتي الكلام في تحقيق صفة الكلام ان شاء

عقليين عندنا يفعل الله تعالى ما يشاء ويحكم ما يريد
والرضاء انما يتعلق بايجادها الذى هو فعل الله وعن
الثالث بان الاطاعة تحصل بما امر به المطاع لا تحصل
ما اراده قلت ويلزم العبد فى المثال المذكور مع انه اتى بما
يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم
يأت بالمأمور به يكون مطيعا لانه اتى بما يرضاه السيد
ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يتم السيد عذر
فى صورة المخالفة ويمكن ان يقال المراد من امر تكوينى
يلزم منه وقوع المأمور به وهو كم سائر الكائنات وامر
تشريعى تدوينى وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة
هو الاتيان بما يوافق الامر الاول اذا اخذ الثانى متكلما بالجمع
على الانبياء على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام فى الغير كما
يقول المعتزلة لانه خلاف النصوص فلا ضرورة فى صرفها
عن الظواهر وسيأتى الكلام فى تحقيق صفة الكلام ان شاء

ان شاء الله تع حي لان الحيوة عندنا صفة تقتضي صحة العلم
والارادة وعند الفلاسفة التي هو الدراك الفعال وهي عندنا
صفة زايدة على العلم والارادة كما في سايرالصفات الكمالية
سميع بصير للدلايل السمعية وهما صفتان زايدتان
عندنا كسايرالصفات لظواهر الآيات والاحاديث و
لسبق اذهان الجاهلين الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما يقول
الفلاسفة قيل الاولى ان يقال لما ورد الشرع بهما آمنا
بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين
واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما لقصورنا ونقصاننا
وهو منزه عن جميع صفات النقص كما سبق من اجماع
العقلاء على ذلك فلا شبه له اى لا يشبهه شئ في الصفات
لان صفاته من العلم والقدرة وغيرهما لكمال اعلى واجل
مما في المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وفاسد وستفاد
من الغير وعلمه تع قديم وكامل وذاتي وكذا الحال في سايرالصفات
ولا ند له ولا مثل له قبل النقد هما عند اى المخالف
او صاحب الكشاف

وقد شت كهفة نع در اكامن ثبوت العلم له دون نفيا لان ثبوت القدرة ثبت ايضا صيونة

هذا ما اتفق علية الجمهور من اهل السنة والجماعة خلفا عن سلف

عمار قدر سي بما بضرورة كما مر

وفق المارد هكذا ما يوهد الشرع

المعرفتين انما يكون اذا كان بين المعرفين

اه وصرفناه عن ظاهره لما ثبت بالعقل

بدون القرينة

فقلوا لا اختصاص بصفة فقد جر صحة

العلم انها سالمة عن المعارض الخ اختصاص

بحجة انه لو اريد ترجيحا بلا مرجح و

اغرض عليه بانه متفقهي باختصاص

صفة اخرى فليتم ترجيح بلا مرجح ايضا فلو

كان نصف اخذ نقض الكلام الى ما لا

الصفة هكذا فيلزم التسلسل

بصير كذلك اتفق المسلمون على انه تع سميع

والكعبي وابو الحسن البصري وبلا شاذة

عندنا تع بالسموعات والمبصرات وقال

المعتزلة ومن وافقهم انه تع حي عالم وقادر

بذاته اراد وذلك لانه تع عالم وقادر

بعلمه وقدرته وهما صفتان زايدتان

بذاته لا يوصف بالسمع والبصر مستفادة من الشرع فان

ورود النقل بهما واذا انتفى ذلك

من حيث النقل لم يوجد وهم سوى

ما ذكر وهولاء فان اثبات حقيقة

ما لا يمكن بالنقل والاولى ان يقال

ما ورد الشرع بهما نثبتهما

اعاده لتفرع عليه الصفات السلبية

لتاكيد ما قبل ما بعده وقوله تع

سميع بجميع المسموعات اه من انه تعالى

علم القدر المتعلق عليه فلا تعلق

بحتاج الى الاستدلال ولا تعلق

تتمة الكلام هنا

الشبه والمثل والند والضد والشريك فالظاهر ترادفه

وذكر بعضهم خلافا لبعض كما ذهب اليه المحققون

وفعل الند والمثل هو الشريك في الذات والشبه والضد هو الشريك في الصفات والظهير هو الشريك في الافعال

في القوة والمثل المساوي في القوة وقيل المثل المشارك في
الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء وبما كان في وجود
الواجب وتيقنه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه
غيره فيها وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل يكان كل منهما ممتازا
عن الآخر بخصوصية فالوجوب او الامكان ان كان من لوازم الماهية
المشتركة يلزم اشتراكهما فيه وان كان من لوازم الماهية
مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب ولا شريك
له لقوله تعالى لا اله الا هو ولقوله لو كان فيهما آلهة الا
الله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود
او بحصر الخالقية او بحصر المعبودية والاول قد مر والاشارة
الى دليله في نفي المثل وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب
لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل منهما فلا بد من علة
فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون المجموع ولا احدهما
ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه
واما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره

قوله وقيل المثل المساوي في القوة وقيل المثل المشارك في
الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء وبما كان في وجود
الواجب وتيقنه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه
غيره فيها وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل يكان كل منهما ممتازا
عن الآخر بخصوصية فالوجوب او الامكان ان كان من لوازم الماهية
المشتركة يلزم اشتراكهما فيه وان كان من لوازم الماهية
مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب ولا شريك
له لقوله تعالى لا اله الا هو ولقوله لو كان فيهما آلهة الا
الله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود
او بحصر الخالقية او بحصر المعبودية والاول قد مر والاشارة
الى دليله في نفي المثل وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب
لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل منهما فلا بد من علة
فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون المجموع ولا احدهما
ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه
واما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره

التركيب عن التعين والماهية
لكن لا يخفى عليك ان التركيب الثاني المنافي
للوجوب هو التركيب الخارجي المقتضي
الافتقار واما الذهني فلا لانه لا افتقار
فيه كما صرح به بعض المحققين والصحيح
من قبيل الثاني دون الاول والتعايز
امر عدمي فلا تركيب فيه
قوله فلا بد له من علة قيل فيه نظر فان ليس
للمجموع وجود غير وجود الاجزاء يقوم
مقام الوجود الاجتماعي
قوله لان الماهية مع الخصوصية ليس موجودا واجتماع
المعدوم غير معلة الاجزاء
وان اراد امكان مجموع بها بجميع اجزائه
فممنوع وان اراد باعتبار الهيئة
الاجتماعية فكذلك لانه لا يتسبب بها
حقيقة وعلى التسليم لا يلزم كون الشيء
فاعلا لنفسه وكأنه لهذا امر بالتأمل
زين الدين

المأخوذ ما يكون
فاعلا او منتهيا
محمود حسن

فليتأمل والثاني قد استشير اليه في الآية وقد قيل انه دليل اتفاقي

لجواز ان يتفقا فلا يلزم الفساد وعكس ان يقال ان التقدد يستلزم

امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما

او كليهما او لا يحصل شيء منهما والكل محال اما الاول فلان استلزامه

كون الآخر عاجزا فلا يكمل خالقا وقد فرض انه خالق هف واما

الثاني فلان استلزامه اجتماع النقيضين واما الثالث فلا يستلزمه

هذا ظاهر اتفاقا

هذا بناء على ان ارادة كل واحد منهما غير ارادة الآخر ملا زادة

ارتفاع النقيضين فان منع استلزامه امكان التخالف لجواز

ان يكونا متفقين في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما

اما الان مقتضاها ايجاد الخير او هو الخير فاما كان ذاتها

تقتضي الاتفاق فالحجاب انه لا يخلق ان تكمن قدرة كل منهما

وارادته كافية في وجود العالم او لا شيء منهما كافيا واحد

كافية فقط فعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على

معلول واحد وعلى الثاني يلزم عجز هما لانهما كما يمكن لهما

التأثير الا باشتراك الآخر وعلى الثالث لا يكمن خالقا

فلا يكمن الهاء اعني يخلق يمكن لا يخلق لا يقال اغا يلزم العجز اذا

وعكن ان يقال وجه التأمل انه يمكن

اختيار الشق الاول والمحذور في

كون الشيء علة لنفسه وكونه موجبا

لذاته مما قرر في رسالة اشكال الواجب

فانه قال ما حاصله انه كما ان الواجب

علة لغيره ووجوده من ذاته فكذا

الموجبي الواجبي بلا هشة الشيء كيف

وان كان هذا الشيء من حيث انه مركب

علتنا قليتأمل هم ما

وايضا ما يلزم من التعدد

ان لا يوجد شيء منها الممكن

الممكن اليه ما اوقوع مقدورين

قادرين واما الثاني فجوابه

مر ح ر

هذا ظاهر

التخالف فقد امكان ايجاد الخير

المحض الذي

لا يشوبه شر اصلا وينتفي ايجاد الفعل الذي يجمع اغلب

خلق الحيوان والكون مشاوي الخير او كليهما

ذلك والازم منتف فكذا الملزوم اي كمن الثاني فيه خير

فقط او كليهما اقتضاء وذات واحدة لشيء

معينة لا تقبل الا ذلك الشيء

واحدة في وقت معين لا تقبل الا ذلك

كان فيه وذلك غير خفي

قادرين على صحة التمرك وان كانا قادرين

انشاء فعل واذا شاء لم يفعل كلهما فعل وكل

عليها القدرة بالمنع الخير عند المتكلمين

ولا يستلزم ان يكون كل منهما

قادرا على كل واحد

منها تأمل

هذا القياس

والاستثناء لا

ينتجان



انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل منهما
قادرا على الايجاد بالاستقلال ولكن اتفقا على الايجاد بالاشتراك
فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حمل خشبة بالانفراد قد يشتركان
في حملها وذلك لا يستلزم عجزهما لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك
وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق
ارادة كل منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن
كافيا لزم المحذور الثاني والملازمتان بينتان لا تقبلان المنع
وما اورده من المثال في سند المنع لا يصلح للسندية اذ في هذه
الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل الذي يستقل في الحمل
به قدر ما يتم بالميل الصادر من الاخر حتى تنقل الخشبة بمجموع
الميلين وليس كل واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا
وفي مبحثنا هذا ليس الموثر الا تعلق الارادة والقدرة ولا
يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما وهذا وجه متين من
سوانح الوقت لا يبقى فيه للمنصف ريبة والله ولي التوفيق
والثالث وهو حصر المعبودية وهو ان لا يشترك في العبادة

ية احد فقد دلت عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع
الانبياء عليهم السلام وكل
دعوى الحلولي اقوله الى هذا الوقت
من قبيل عطف السبب على المسبب
وهو عن الاشتراك في العبادة قال الله تع اقبدون
ما تحتقون والله خلقكم وما تعلمون وكل ظهر ان للتبيين وكل
عطف على الضمير الذي في خلقكم مر
بجل في عيسى كما بطريق حلول الشيء المكان وكل بطريق حلول
الصفة في الموصوف اما اولا فلما ذكرناه من المكان والحيز
لكونهما من خواص الاجسام والجسمانية واما الثاني فلان المتحل
ما يقوم بذاته كالعرض والهيولى والصورة
الاحتياج اعني للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلول الله في
عيسى قالت المعتزلة النصارى اما ان يقولوا بحلول ذاته
في المسيح او حلول صفته والاول باطل لوجهين كل منهما اما في بدن المسيح او
نفسه واما ان يقولوا بشيء من ذلك لكن روح فاما ان يقولوا
الله تع قدرة على الخلق وهي بجاد اولا ولكن خصته الله تع
وسماه ابنا تشريفا والاول باطل لما تقدم والثاني ايضا باطل
لان خصائص الاجسام والاعراض لا تخلو عن المكان والجهة
والتخصص بالمكان والجهة يستلزم الحدوث والتركيب
وهو واحد من الحواريين سئل عن عيسى على نبينا وعليه السلام

ظاهر

ايها تقول قال بلى كذا وامر فى بكذا ارنا ابا الافضال يعنى من
ان فى فقد راى الاجوبة فى الحال فى وان الكلام الذى انكلم
به ليس من قبل نفسى بل من قبل الى الحال فى وهو الذى يعمل
هذه الاعمال التى اعمل امين وصدق بانى فى وانى فى وعلى فى فرض
صحة وعدم التحريف بكون الحلول اشارة الى الكمال اختصاصى
به واطلاق الاب عليه بمعنى المبداء فان الفدماء يستعون
اعبادى بالاباء وانت تعلم ان المتشابهات فى القران وغيره
من الكتب الالهية كثيرة يردها العلماء بالتاويل الى ما
علم بالدليل فلو ثبت ذلك كما ان من هذا القبيل وذهب
غلاة الشيعة الى حلوله فى على واولاده وقالوا بالتناسخ
وهم النصيرية والاسمعيلية موافقة
ظهور الروحانية الصورة الجسمانية جبرائيل فى صورة
فى صورة دحية الكلبى فلا يبعد ان يظهر الله تعالى فى صورة
بعض الكاملين كعلى واولاده والائمة المعصومين و
انت تعلم ان الظهور غير الحلول وان جبرائيل لم يحل فى
دحية بل ظهر بصورته وهذا قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول

ايها المطلوب
فيكليم معه قولا صحيحا من الوجوه
انه يعبد الى وعلما الفضل بالكمال الافضل من
ومزيد علما بانه سئل ابو جعفر الباقر عليه السلام عن
بلا تعليم الجواب سئل ابو جعفر الباقر عليه السلام عن
مكانه حتى يراه فلا معنى لان يقول وجعلوه بابا الى
فى كان له مزيد اختصاص والاولى ان يقال
بابا الجواب عنه عدم صحة هذا النقل عن
ابن جميل عنه عليه السلام

انا بحر لا يدرك قعره

وذلك للحقيقة
المتفق عليها من انه يتع
منزه عن جميع صفات
النقص ومتصف
بجميع صفات
الكمال م ذ

بالحلول بمحله ولا يقوم بذاته حادث قيل كان ما يقوم به
لابد ان يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في
الازل والخلو عن صفة الكمال نقص وهو منزه عن ذلك
قال المجسمة كل حادث من صفة الكمال
وهذا انما يتم اذا لم يكن صفة لكمال ولا نقص في وجودها
وعدمها واورد على هذا انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال
نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا
لحدوث هذا الكمال بان يتصف دايما بنوع كما لا يتعاقب افراده
من الازل الى الابد واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا كان
النوع حادثا اذ لا وجود له الا في ضمن الافراد قلت وانت خبير
بفساد ذلك كما سلف فالوجه في ابطال هذا الاحتمال ما سلفناه
من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية جريانا برهان
سيد هان التطبيق وقد عرفت كيفية جزء منها فلا
التضايف وغيره فيها هذا والمراد من الحادث هنا الصفة
الحقيقية واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل
فيها في الجملة كالقية زيد وعدم خالقيته وذلك لان التبدل فيما
انما هو بتغير ما اضيف اليه لا بتغير في ذاته ع كما اذا انقلب

وهذا الكلام هنا م
لان في السلوب والاضافات
لكن محله بعضها منها لعدم
تطرق التبدل في جميعها كما
عرفت انها ليست صفاتا
حقيقية من

وهذا الكلام هنا م
لان في السلوب والاضافات
لكن محله بعضها منها لعدم
تطرق التبدل في جميعها كما
عرفت انها ليست صفاتا
حقيقية من

ان يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان ما يقوم به
مستلزما بالقيد ان كل ما يقوم به الحادث
وقد يقال لا يلزم ان يقوم به ما
الكمال لا يجوز القيام به ع وقال
الكواسنية يجوز لكن لا مطلقا
بل الحادث المحتاج اليه الباري
ع الايجاد دسرح مواقف

حاصله انا سلمنا جواز ان
الاتصاف بالحوادث يتحصيل
غير متناه نحو الكمال بالحقيقة
لكن لا نسلم ان هذا القدر يتناقض
قديم فاذا كان كل فرد
حادث على ما عرفت في
مسئلة الحدوث في الوجه
الواضح في سياق قوله
واعترض عليه اه واذا
كان حادثا يلزم النقص
فلا يصح ذلك لان ما يلزم

افيد ان قوله ولا يقوم بذاته حادث يغني عن تقييد
الحادث بالصفة الحقيقة لان الصفات الا
ضافية والسلبية غير قائمة بذاته ع لان القيا
ع فرع التحقق وهي امور اعتبارية تحصل بالقياس
اما اضيف اليه وليست بموجودة في ذاته
ع مثل العلم والقدرة والارادة والحيوة
وغيرها والحاصل ان الصفات الاضافيات
ليست صفات حقيقية قايمة بالموصوف
وانما جرت العادة على تسميتها بها فقد
ان تم هذا فلا يتجه السوال الاتي ايضه
ع قوله لا يقال ان
قتيه عاما بطل بتغيره في ذهنها مثلا لان
الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالسواد
والبياض والوجود والحيوة وحقيقية ذات
اضافة كالعلم والقدرة واضافتها
محضة كالمعية والقبلية
وغيرها

ع شرح التجريد
ان هو تغيير كما يدل عليه قوله و
والتبدل ع التغير الخ اضيف اليه او نفور النفس
الدليل على بعضها كما ذكر
ع شرح المواقف
ان يدل على الاول
ع شرح المواقف
فيه منع فليتامل
الصفات السلبية والاضافية
مطلقا والقسم الثاني فيه
فيه نفس وهو قوله
معارف

وذلك للحدوث
المتفق عليها من انه يمتنع
منزه عن جميع صفات
النقص ومتصف
بجميع صفات
الكمال الخ

بالحلول ونحوه ويتحقق بذلك انه حادث قبل كان ما يقوم به
لابد لئن يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في
الازل والخلو عن صفة الكمال نقص وهو منزه عن ذلك
وهذا انما يتم اذا لم يكن في صفة لا كمال ولا نقص وجودها
وعدمها واورد عليه هذا انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال
نقصا لو لم يكن حادثا متصفا بالكمال ليكون زوال استمراره
لحدوث هذا الكمال بان يتصف دايما بنوع كمال ينافي فرد
من الازل الى الابد ويجيب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا
النوع حادثا اذ لا معنى لوجود الكل الا في ضمن الافراد قلت وايضا
بفساد ذلك كما سياتي فالوجه في ابطال هذا السلف ما
من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية بجريان برهان
التطبيق وقد عرفت كيفية جريه منها هناك
وغيرها واما هذا او المراد من الحوادث ههنا الصفة
الحقيقية واما الصفة الاضافية والسلبية فيجوز عليها التغير والتبدل
فيما لم تحمله كما لقيه وعدم خالقيته وذلك لان التبدل انما
انتفى بعضها مثلا بانتفاء الاضافة المتعلق
فاهو بتغير ما اضيف اليه لا يتغير في ذاته تعالى اذا انتفاء

وهذا الكلام ليس بتام لان الصفات الاضافية والسلبية
وان جرت العادة على تسميتها بالصفات
انما هذا فلا يتجه السوال الاتي ايضا
قوله لا يقال ان

افيد ان قوله والا يقوم به الخ يغني عن تقييد
الحادث بالصفة الحقيقية لان الصفات الا
ضافية والسلبية عرفت انها ليست صفات
حقيقية من

الشئ عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات
الحقيقة التي يلزم منها الاضافة انما تتغير تعلقاتها دون انفسها

لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات والسلوب مع تخلف المدعى عنها
لانا نقول للامر جريان الدليل فيها كلها فان مثل ايجاد العالم

وعالقيته زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها

في الازل نقصا بل قد ندعي ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر بالتشاره

تعالى بالقدم الزماني كما استاثر بالقدم الذاتي على انه يمكن

ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده

الازل نقصا كما ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا وما

يقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية ليس بشئ

كما بيناه في تعليقاتنا واما السلوب فاكاد مثل سلب القيومية

وصرح به في شرح الموقف عطف على عقد وتقديره واما السلوب

ولو ازيلها عنه تم فجريان الدليل فيها لا يضر كان المدعى عين تخلف

متناع الخلو عنها وكذا يتجدد بتجدد ويطلق الاتحاد على ثلثة

الحاء الاول ان يصير الشئ بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه

شئ او ينضم اليه شئ وهذا محال مطلقا سواء كان في

اى الاتحاد بهذا المعنى يطلق تارة بالاشتراك اللفظي وتارة بالتشكيك

الاخيرين فانه لا شئ في جوازه بل وقوعه ايضا

ما اشار اليه الشارح بايراد اسلوبتها فافهم و

يصرح به ايضا شرح المواقف واعلم ان المعنى

الحقيق للاتحاد هو الاخير والدليل لا يتم الا

هذا الاتحاد عند الاطلاق كما في المتن

فلذا اقتصر عليه تامل

اقول الوجهان

الاولان يتجاه

في الاضافية للخلق

المتعلق فقط دون الوصف

الحقيقة

كما هو

المشارك تامل

كان للخلو عنها ايضا ليس

من صفات الكمال في

هذا الظرف وجه التوقي

في قوله بل قد ندعي الخ

معارضة او منع لقوله اذ

وجود العالم في الازل ممتنع

فاجاب بقوله ليس بشئ كما

بسطناه اه وحاصلان

امكان الازلية بمعنى

ان يكون وجوده وحصوله

في الازل ممكنا محال ان يكون

الامكان قديم الوجود ازلية

من ان يكون امكانه ازليا

و لا يلزم من ان يكون امكانه

في الازل ازلية الوجود بل

الامكان الازلي متعلق

بالوجود الازلي

وجهه

ولا الكذب لانهما نقص والنقص على الله محال وانت تعلم انه بعد
قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه
التبدل الى سبب الجهل واما الكذب فقد قيل ان من جوّز
في الوعيد يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زاعما
منه ان الكذب لا يكون الا لداعي الحاجة في الماضي والخلف في المستقبل وفساده
ظاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع كيفما كان سواء في
الماضي او في المستقبل ومن ثم كذب الله المنافقين فقال
اتخذوا ايمانهم جنة فصدوا عن سبيل الله انهم ساء ما كانوا يعملون
يا محمد اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله
والله يشهد ان المنافقين لكاذبون والوجه في دفعه ان آيات الوعيد مشروطة
بشروط معلومة من الآيات الاخر واحاديث الآحاد
وعدم التوبة ومنها عدم عفوه ثم فيكون في قوة الشرطية
فلا يلزم الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد منها انشاء
الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب

ولا الخلف لانه ايضا نقص

لانه يخفى عليه بعض ما علم الشرائط
الجهل فيه بجميع ما علموا به لانه
لان العالم بجميع ما يلزم
عالما لا يستلزم

الكذب بجواز ان يعرضه

ايضا ذلك الوجه

ايضا ذلك الوجه

اي لا يطيع في قتالكم ومحاصمتكم

ليس بكذب

الكذب فيلزم

الكذب فيلزم

ولا الكذب لانهما نقص والنقص على الله تعالى وانت تعلم انه بعد
قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه
التبدل الى سلب الجهل واما الكذب فقد ذكر ان من جوز الخلف
في الوعيد يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعما
منه ان الكذب لا يكون الا في الماضي والحلف في المستقبل وفساده
ظاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء في
الماضي او في المستقبل ومن ثم كذب الله المنافقين فقال
الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين
كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع
فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم
لكاذبون والوجه في دفعه ان ايات الوعيد مشروطة
بشروط معلومة من الايات الاخر والاحاديث منها الاصرار
وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فيكون في قوة الشرطية
فلا يلزم الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد منها انشاء
الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب

انتشارات سعيد

الصفت ح

كما ذكره علماء العربية في قولهم الصبي يقاوم الاسد ونشأ
مع انه في صورة الاصغار
التعجب وفي قولهم ربّ اني وضعتها انثى لانشأ التحزن
رد على من ذهب
وهو مرئي للمحقين يوم القيمة بعين رؤسهم كما هو
على ان علمنا
بالتواتر لا
بالرؤية
مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم في ذلك غيرهم
وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف
اي انجلاء المدرك وهو الرؤية المحمود منّي
يبلغ يحصل عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمحاذاة
يقيد انها غير لا
يكون قياسا على
الشاهد كما في
ما العقائد
والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفي حق الله تعالى
يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرايط ولا يلزم من كونه
تلك الشرايط شرطا في ادراكنا في هذه النشاة كونها
شرطا في النشاة الآخرة اذ لا استحالة في قدرة الله تعالى ان
وان كانت عقلية
يخلق في البصر قوة يتمكن من ادراك ذاته من دون تلك
الشرايط كما قال من غير موازاة ومقابلة وجهة وعند
الاشعري واتباعه تلك الشرايط اسباب عادية فيجوز
لا اسباب عقلية
الابصار بدونها في هذه النشاة كما علم الصبي يرى بعد
بقدرة الخالق
الدنس وكل موجود ممكن الرؤية عندنا كالاصوات
وهو قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة

ثم اعلم ان الادراك بالحاسة ملتفتة اليه
والتفاتة والتوجه الى شيء والثالث
المقابلة للباصرة في جهة من الجهات او
كونه في حكم المقابلة كالمرئي والرابع عدم
غاية الصغر جدا او بعده للادراكه او
والخامس عدم اللطافة بان يكون كثيفا
والسادس عدم غاية البعد وهو مختلف
بحسب شرفة ابصرة وضعفها والسابع
عدم الحجاب بطل ادراكه بالكلية والثامن
بسطح البصر فان للبصر اذا اتصل به
ثم علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا في جهة
حتى يجب عليه مقابلة ومواجهة وتقابل
ونحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف
لعباده انكشافا قريبا كما ورد
به الاحاديث الصحيحة وان يحصل لهم
العهد بالنسبة اليه هذه الحالة المغيرة
عنها بالرؤية هذا ما نقرر به اهل السنة
وخالفهم في ذلك سائر الفرق فاذ للكرامية
والمجسمة فاذ جوزوا رؤيته لكن
بناء على اعتقادهم كونه جسما في جهة
واما الذي لا يكاد له والجهة فهو عندهم
مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته ويرد
عليهم ما ذكر زيادة تقرير مذهبهم سلمه

ثم قال الآمدي اجتمعت الامة من
اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا
والآخرة مجائزة عقلا واختلفوا
في وجوبها سمعا فالوا بالوقوع
بعضهم ونفاه آخرون

ع لو قابل بالكلمات اليه كما
في الاخرى اذ لا يحصل الادراك
بدونه ذلك كما لا يخفى

ط للحاسة بان يكون
ثم يتوقف هذا ما يضر الادراك

فيمكن ان يقال بتخصيص الحديث المفقود عن عمومات الوعيد بالادلة الدالة
المفصلة ولا خلف على هذا التقدير ايضه فلا يلزم تبديل
القول واما اذا لم يقل باحد هذين الوجهين فيشكل المقضى
عن لزوم التبديل والكذب اللهم الا ان يحمل ايات الوعيد على
استحقاقها او عدمه لا على وقوعه بالفعل وفي الاية المذكورة
اشارة الى ذلك حيث قال فجزاؤه جهنم خالدا فيها بل اثاب
بالطاعة تفضلا من غير وجوب ولا استحقاق من العبد و
كيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات انما هو بخلقه
على انه لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا
عليه وانما عاقب بالمعصية فبعدله لانه لا حق لاحد عليه
والملك ملكه فله التصرف كيف يشاء وله قبح حسنه اجمع للامة على
انه تع لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لا يتصور منه
القبح لان الحسن والقبح العقليين يستفادان والشرعيين لا
تعلق لهما بافعاله ولا يسئل فيما يفعل ويحكم الى جور وظلم
لما تكرر وتقرر ان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير

بناء على ان قبائح الله تع ومن يقبل منا شاء الخ
فهي بالنسبة الى الله تع ليست قبائح
كما قرر في محله

بناء على ما قال بعض المحققين
انه لا يجوز التخلف في الاخبار
استشكال بناء على جوازه فتأمل

ومن قبل متعلق بالاب
اي في اول البحث وهو قوله تع

اي بالجملة طول المكث
لان الدلائل استظاهرت
على ان المعصية المسلمة
لا يبدو بعدها بوجه تغيير
اي بيان اعطى الثواب

اي الاية المذكورة
هي
اي الكلية ايات الوعيد كلها
محمولة على ما مع الاستحقاق
فلا يرد ان الاية المذكورة
صريحة في دوامه تأمل

اي بقدر
اي بقدر ما يقتضيه
بالفعل

اي بخلق طاعة العبد
بمقابلة طاعة العبد
اي بخلق

اي تفضلا من غير
وجوب عليه ولا
استحقاق من العبد

اي على ما يصدر عن العبد
بحسب الظاهر
ديه الزام حقيقة

فيكون اعطاء الثواب غير مقابلة ما خلقه
بعض فضله

ولم العفو عنه لان فضل
ولا يعد الخلق في الوعيد
تقضيا بل يجوز ان يخلف
اي القبيح متصور
لكن لا يفعل او ليس
بمتصور اصلا

فله والملك ملكه لانه لا تقبيح لفعله لا حق
لاحد عليه اذ لم يكن العقوبة بالباطل
لكان يحق احد عليه وهو لا يتصور
لان الحق ملكه ولا يكون
حق غير المالك وتقدم

اي ان الظلم ملكه ويفعل
في ملكه ما يشاء ولا
يتصور منه ظلم

للاشاعرة
شارع اخر حيث
يأمر بقبيح افعاله
وحسنه تأمل

احكم ان
الاية قد اجتمعت لجماعة
على ان الله تع لا يفعل القبيح ولا يريده
الواجب فلا متأخر في جهة انه قبيح منه
فلا يتصور منه فعل قبيح ولا يترك واجب فمن قبيح ولا واجب واما
الحق ان في جهة انا هو قبيح منه يترك
ويجب عليه فعل ضده

وقف

فيمكن ان يقال بتخصيص العام المذكور عن عمومات الوعيد بالادلة
المفصلة ولا يخفى على هذا التقدير ايضه فلا يلزم ما ذكر
القوله واما اذا قيل باحد هذين الوجهين فيشكل الامر المقتضى
عن لزوم التبديه والكذب اللهم الا ان يحمل ايات الوعيد على
استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل وفي الآية المذكورة
اشارة الى ذلك حيث قال فجزائه جهنم خالدا فيها بل اثاب
بالطاعة تفضلا من غير وجوب ولا استحقاق من العبد فـ
كيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات انما هو في خلقه
على انه لا ينفي بشكر اقل قليل من نعمه وكيف يستحق عليه
عليه وان عاقب بالمعصية فبعدل لانه لا حق لاحد عليه
والملك ملكه فله التصرف كيف يشاء وقبح منه اجمع ملائكته على
انه تع لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لا يتصور منه
القبح لان الحسن والقبح العقليين ينتفيان في الشرعيات فلا
تعلق لهما بافعاله ولا يتسب فيما يفعل ويحكم الى الجور والظلم
لما تكرر وتقرر ان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير

ناء على ان القبح بمعنى الحقيقي
انه لا يجوز التكليف والافعال
استحال بناء على جواز وقوعه

ومن قال بمعنى الامر
اي الزجر والبعث وهو قوله تع
اي الكفر وايات الوعيد كلها
محمولة على ما مع الاستحقاق
فلا يرد ان الاية المذكورة
صريحة في ذلك فتأمل

اي بيان اعطى الثواب

اي عدم وقوعه
بالفعل تع

ولم الخلف عنه لانه فضل
نقصا لا يعد يعد العقلاء
اي التبديه متصور
لكنه لا يصدر اولا
بتصور اصلا

قوله والملك ملكه اه لا تقبل لقوله لا حق
لاحد عليه اذ لو كان لكان العقوبة بالدة
لان الحق ملكه ولا يكون
حق على المالك وهو محال

اي لا يوجد
اي عند الاشاعرة

لانه ليس لاحد
شارع اخر حتى
يامر بقبح افعاله
وحسنة تأمل

اعلم ان
الامة قد اجتمعت اجماعا قطعيا
على ان التفضل لا يفعل القبيح والا يترك
فلا يتصور منه تع ولا واجب
الحق لانه لو فعل شاعر شيء جهة انه لا فيجب
ويجب عليه فيما يفعل

الواجب
تع ولا واجب
منه تع

وهذا المعنى محال في حقه تع لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف
يشاء وعلم وضع الشيء في غير موضعه والله تع احكم الحاكمين
واعلم العالمين واقدر القادرين فكل ما وضعه في موضع يكون
ذلك احسن المواضع بالنسبة اليه وان خفي وجه حسنه
علينا وابطنه فلا نعلم انه لا قبح منه والجود والظلم قبيح فلا ينسب
افعاله واحواله اليهما يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
الى الجور والظلم

غرض لفعله الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل فهو
المحرك اولا للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قيل علم مذهب الباطل
والجود انما هو الشوق والارادة وغيره لا والا فلو قابل
ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل والله سواء عزوجل
تع اجل من ان يفعل عن شيء ويستكمل بشيء فلا يكون فعله
معللا بالغرض وايضا كل من يفعل لغرض فوجوده ذلك الغرض
بالنسبة اليه اولى من عدمه فلو كان لفعله تع غرض لم يكن كونه
مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض واورد عليه انه يجوز
ان يكون الله ولعلة راجعة الى غيره لا اليه تع فلا يلزم الاستكمال
بالغير ورد بانه ان كان حصوله اولى لغيره فعدم حصوله لغيره

قوله ويطلق على الشيء الذي ينبغي ان يكون
عليه الحاكم سواء وضعه في غير موضعه او
وضعه في موضعه وهذا قد يتعلق بالعلم
والحكمة فان الحكيم هو العالم بالاشياء
على ما هي عليه والمتقن لها على ما ينبغي
والنفس الحكيمة هي التي تعلم الاشياء
على ما هي عليه وتفعل ما ينبغي ان يفعل
ولما كان العلم والحكمة متقاربين
ربما يعبر عن احدهما بالاخر

قال المحققون من الصفات ان للموصوف بها كمالا
كمالا ذاتيا لوجوده وجوده وقدرته وحياته
وعلمه وغيرها ومنها ما يكون كمالا له بالاضافة الى غيره
يحتاج للموصوف بها في الاضافة الى ما يكمل له
وكمال الشيء في اتمامه بنظيره وانما هو بنظيره لا
فان كمال الانسان انما هو بالعلم والحياة و
ترتب احكامها عليها وذلك لا يتم الا
بوجود الظل فتفي الاحتياج و
الاستكمال بالغير عنه انما هو بالنظر
الى كماله الذاتي له من حيث الفتح عن العالمين
واما بالنظر الى كماله الاتمامي فليس له
هذه المرتبة جاهي

قالوا الايجوز تعليل افعال
بشيء من الاغراض والعلل
الغائية ع

هذا مذهب الاشاعرة ومن وافقهم
الا البهشمية وخالفهم فيه المعتزلة
فذهبوا الى وجوب تعليلها و
قال الفقهاء ولا يجب ذلك
لفضله واحسانه ع موكده
كتفسير العبارة
لسبد دفع عنه ما اورد والحلية

وذلك لان كمالية وجوده
وعدمه بالنسبة اليه
وكان وجوده مرجوحا بالنظر
اليه لا يكون باعثا له على الفعل
وسببا لاقدامه عليه بالضرورة
فكل ما كان غرضا وجب ان يكون
وجوده اصلح للفاعل واليق
من عدمه ع موافق
فهو موضع الكمال ع

بيان للملازمة ان كل ما كان غرضا
للفاعل كان مستكملا بفعل ذلك الشيء
والمستكمل ناقص لذاته اضطرارا

اي لا يكون غرضا من فعل الفاعل لفعله
محال لتعاليه عن النقص والانتفاع
فتعين ان يكون غرضه راجعا الى عباده
وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم
ودفع مفاسدهم والحق جوز ذلك
لسر موافق

في الواجب بقال اولى في جنس الاتحاد المتحدين ان يبقيا فرقا اثنان فلا اتحاد واذ فيا فرقا اتحاد وان فني احدهما بل قد عدما وحدث شيء غيرهما هو هذا المجموع

وبقي الآخر فلا اتحاد ايضا بل بقي واحد وفني آخر والثاني ان ينضم البه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشيء شيئا آخر بطريق الاستحالة في ذاته وصفاته

صار الماء ثلجا ووصار البيض اسود والكل في حد ذاته مع مثال للتغير في الجوهر والعرض

اما الاول فلما مر واما الثاني فلان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يخلو من ان يكون الواجب حالا في الآخر او بالعكس والاول محال لان المستفاد للواجب واستناد حلول المستفيد والثاني ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغنى عن الحال لكان الاحتياج ينافي الوجوب فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة غاية ان تحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة اعتبارية واورد عليه بانه ربما

وهذا ان الحيوان ليس امرا حقيقة كما شرح الموقف بل داخلا في الحلول فقد اغنى بقوله فيما سبق وفي كل جوهره الى آخره

هذا ما ذكره بعض الشارحين وفيه بحث لان الشخص المتبدل ليس شخصا آخر بعينه كزيد مثلا فيصير شخصا آخر وهذا القسم ادرج شارح المواقف في الاتحاد دون الحلول

ويتجه ان يعرض للفيلسوف ان يقول ان الشيء الذي بالذات لا يزول بالغير هو هذا وقد عرفت قوله فلان احدهما لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة

حاصله اختيار الشق الثاني وهو ان الحال في المحل اذا كان جزءا من المحل فلا يلزم عدم احتياج المحل الى الجزء الصوري لان المحل هو المجموع المركب من الجزء الصوري والجزء المادي ويكون الاحتياج الى الجزء الصوري فقط وهو لا ينافي الوجوب

قوله لان احد الطرفين الخ اقول ان اراد بالطرفين المستغني والمستغنى عنه فلا يحصل منهما حقيقة اصلا وان اراد بهما الحال والمحل فلا يحصل منهما حقيقة واحدة من القسم الاول

انا بلوطوليو

في الواجب فقال او في غيره لان المتحدين ان بقيا اثنان متغايران كما قدمناه فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان فلا اتحاد ايضا بل بقي واحد وفني آخر والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشيء شيئا آخر بطريق الاستحالة كما يقال صار الماء هواء وصار الابيض اسود والحلو حامضا

اما الاول فلما مر واما الثاني فلان احدهما لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة وبعد اصروري وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يخلو من ان يبقى الواجب حالا في الآخر او بالعكس والاول محال لاستغنائه الواجب واتباع حلول المستغني والثاني ايضا محال لانه لو كان المجموع هو الواجب وهو مستغنٍ عن المحال كان الاحتياج ثابتا في الوجوب بكونه عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة الا بان تحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة اعتبارية ولو سلم عليه بانه ربما

وهذا ان امكن ليس بمتحد حقيقة كما مر شرح المواقف في الحلول فقد بين بغيره وقوله فيما سبق والاتحاد في وجوده ارادة الاتحاد بحسب الوجود كما في الماء اذا صار هواء وفي كل جوهر الشخص المتبدل بشخص آخر كزيد مثلا فيصير وهذا القسم ادرجه الشارح في الاتحاد دون هذا الشيخ الذي يشير به دليل ابطاله كما لا يخفى

هذا الاطلاق يطابق الحقيقة

مجازا وفي الاتحاد بالمشتق على وجه احسن ان ان يصير

حقيقيا ان ترك الضمير المضاف اليه وهو مثلا نحو زيد او الكلي في نحو

هذا الشخص هو زيد او هو مثله نحو زيد

انت بلوط وليو

كان الواجب مع القبس محلا للجزئ الشورى كما في العناصر
المتركبة التي فحلها صور الموالید ونحوها لاحتياج والاتصال
بين الاجزاء اعادية غير مسوغة سلمنا ان الواجب هو المحل
لكن لانم انه لا يحصل الموضوع والعرض معية بل الاشراقيون
الصورة النوعية الجوهرية واد عوان انواع الاجسام مولفة
من الصورة الامتدادية والاعراض القائمة كالتسرير المركب
من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي عرض واما الثالث
فلان التغير الجوهري والعرضي في حقيقة محال بما حرر من عدم
التبدل في صفاة الحقيقة ليس جوهرا الجوهر هو الممكن المستغني
عن المحل والمتحيز بالذات وهو قسمي عن الامكان
والمتحيز وكا عرض لان العرض يحتاج الى المحل المقوم له
والواجب مستغن عن غيره والجسم لان الجسم مركب فيحتاج
الى الجزء فلا يكون واجبا وكا في حيز وكا جهة كما مر فيما من
خواص الاجسام والجسمانيات وكا يشار اليه بهنا وهنالا وكا
لا يصح عليه الحركة والانتقال كالمتحيز والمشخصة منهم من قال

وحصل من المجموع وهو
المجرد الصوري والمحل
وهو الواجب مع القبس
بحقيقة متحصلة تامل

الذي هو عرض

ان يحتاج كلامنا في الاحتياج بل يكفي
في عدم تحصيل الحقيقة المركبة

جحقيقة

الصورة الامتدادية

المراد من الصورة الامتدادية الهيولى

هذا ان التغير عند المتكلمين
وما عند الفلاسفة فهو ماهية
كانت لا في الموضوع كما مر

وهو مذهب اهل الحق وذهب
الجبائية الى ان الجسم مركب
واما الكرامية فبعضهم قالوا
هو موجود وقوم
قالوا هو جسم اي
قابل بنفسه فلا نزاع بيننا وبينهم
على التفسيرين الاولين

انفق المتكلمون على ان الاعراض
المحسوسة بالحس الظاهري والباطني كالطعم
واللون والرائحة والالم وكذا اللذة
سوى الكليات النفسانية من العقود
والعلوم والنظائر لها فان كلها تابعة للمواد
المستلزمة للتركيب امكانا او للوجود اثباتا
واما اللذة العقلية فقالها
الملقبة
الفلاسفة

مشهد



من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب
من لحم ودم وقال بعضهم هو نور بتلألأ كالسبيكة ايضا
طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من قال انه على
صورة انسان فمنهم من يقول انه شاب امرد اجرد و
جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الرأس
ومنهم من قال هو في جهة الفوق مماس الصفحة العليا
من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات
وبإزاء العرش تحته اطبق الرجل الجديد تحت الراكب
الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم
من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه مسافة
متناهية وقيل مسافة غير متناهية ولم يستكيف هؤلاء
القائل عن جميع الغير متناهي محصورا بين حاصرين و
منهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم كالاجسام و
وله حيز كالاحياز ونسبة الاجسام ليس كنسبة الاجسام
الى احيازها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه مع

ومن مشبهة الكرامية من اطلق عليه لفظ الجسم ولم
يخصصها بجهة دون جهة ومنهم من اثبت له الجهات كلها او متناهيا
منها مع جميع الجهات وقالوا لو خلا العالم من ذاته تعالى
فيه دون الخارجة عن ذاته تعالى

لا يبقى الا اسم الجسم وهو لاء لا يكفرون بخلاف الحشوية
بالجسمية واكثر المجتهدين هم الظاهرون المشبهون للظواهر
الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون وكابن تيمية الى
احمد واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة في
القدح في نفيها ورايت في بعض تصانيفه انه لا فرق عند
بديهة العقل بين ان يقال هو معدوم وبين ان يقال طليقة
في جميع الامكنة فلم اجده وسبب النافين للجهة الى التعطيل
هذا مع غلوكبه في النقلية والعقلية كما يشهد بين تتبع
تصانيفه وحاصل كلامهم يفهم في بعض المواضع ان الشرع
ورد بتخصيصه بجهة العرش كما خص الكعبة بكونها
بيت الله ولذلك يتوجه اليها في الدعاء ولا يخفى انه
ليس في هذا القدر غائلة اصلا لكن بعض اصحاب الحديث
من المتاخرين لم يرض بهذا القول وانكر كون العرش قبلة
الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو بعينه قبلة الصلوة وهي
وقد صرح بكونه جهة الله حقيقة من غير تجوز ولا التجاء

الموطئة بالتجوز فيه لان الرحمن على العرش
استوى وجاء ربك والملك صفا صفا وقوله عز
ولكن رفعه الله اليه وقال انها متشابهات و
السماء قبلة الدعاء كما ان الكعبة قبلة الصلوة ولا يكفر
العوام بهذه التشبيهات الدالة على المكان
لا تعارض اليقينيات والجهة ح
ضد
وهفل العرش كما ان الله مستدل بالاثر
ولما كان قائلا بحدوث العالم قال لقدم
جنس العرش وتعاقب افراده المخصوصة
الغير المتناهية والله قدام الحدوث والحشر
سابقا في مسئلة الحدوث فارجع هناك فانه
احلناك فصله هناك فافهم

يجوز ان يكون اختلف اصحابنا ان
نية باذنه على من نية الى
كيف ذهب الى ان هذا المذهب
الناس وكيف يجوز ان يكون
تصحيحي لهذا المذهب
في العلوم ذهب الى هذا المذهب
فلم كونه صحيحا لبس بنا سد تلس
وتوجه العقلاء الى السماء ليس
من جهة اعتقادهم انه مقر السماء
بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء
انه من اتوقف الخيرات والبركات
ظهور الانوار وتنزل الاسطار
واختلفوا في كراهة رفع البصر الى السماء
في الدعاء في الصلوة وكره شريح واخرون
جوزه الاكثرون قالوا ان السماء قبلة
الدعاء كما ان الكعبة قبلة الصلوة فلا يكره
رفع الابصار كما لا يكره رفع اليدين وقال
الله تع وفي السماء رزقكم وما
توعدون

المشتبهين للوزن
من غير
بالكلية
كعلة اشارة
الى وجه التسمية
بالظاهريين
تامل
القدح وهذا
اللطيفة
التعطيل
الله تع
ص
مذهبه
العلم
ومرتبة في استعارة
من ابن تيمية واصحابه
اللذان وجه التخصيص وسبب تشريق الغرق بالتوجه
الغائلة رحمت
وشقت وشر
جمع غائل كما
وهو انا نرى الاجرام
كالطير والعرض في الجو
يكون هي المعلق الاول
الكعبة قبلة
الصلوة
عطف على قوله ولا يجوز الخ
الكعبة كذلك
بجهة تشريفية
فتبصر

256

والطعوم والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل و
العقل اما النقل فلقوله تعالى حكاية عن موسى رب ارني انظر
اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه
فسوف تراني وجه الاستدلال به امران الاول سؤال موسى
عم الرؤية يدل على امكانه لان العاقل فضلا عن النبي لا يطلب
المحال ولا مجال للقول بجهل موسى عم بالاستحالة فان الجاهل
بما لا يجوز على الله تعالى لا يصلح للنبوة اذ الغرض من النبوة
هداية الخلق الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة ولا ريب
في نبوة موسى عم وانه من اولي العزم الثاني انه تعالى علق
على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن
ممكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع
المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة واما العقل
فهو انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما والجواهر
كالطول والعرض في الجسم فلا بد من علة مشتركة بينهما
يكون هي المتعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود

سنعذبه بخزانة جهنم الآية حيث قالوا لا اصل في هذا ان الله تع
يجوز ان يخلف الوعيد وان كان لا يجوز ان يخلف الوعد في
بهذا وردت السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله
محمد الاصفهاني وذكريا بن يحيى الساجي وابو حفص السلمي
وابو علي المصلي قالوا حدثنا هدبة بن خالد حدثنا همام
بن ابي جزرة حدثنا ابن الثابت البناني عن انس ابن مالك
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ومن وعده الله تع على عمله ثوابا
فهو منجز له ومن اوعده على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا
ابو بكر بن محمد بن عبد الله بن حمزة حدثنا احمد بن الخليل
حدثنا الاصمعي قال جاء عمرو بن عبيد الى ابي عمرو بن العلاء
فقال يا ابا عمرو اتخلف الله ما وعده قال لا قال افرايت من
اوعده الله تع على عمله عقابا انه يخلف الله وعيده فيه
فقال ابو عمرو بن العلاء ويحك انت بالحجة يا ابا عثمان ان الوعيد
غير الوعيد ان العرب تعد عيبا وتخلفا ان تعد شرا ثم

بل ترى ذلك فضلا وكرما وانما الخلف ان تعد خبرا ثم لا تفعله
قال فاني وجدتها في العرب قال نعم انا سمعت قول الشاعر و
عمرو بن عبيد الى ابي عمر والد ابي عمرو بن العلاء وعدته
انى اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادى ومنجز موعدى
والذى ذكره ابو عمر ومذهب الكرام ومستحسن عند كل احد
خلف الوعيد كما قال السيد الموصلى يشوم اذا اوعد الشراء
بخزى وعده وان اوعد الضراء فالعفو مانعه ناقلا عن بعض
بن معاذ وهذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق
حق العباد على الله تعالى اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا ذلك ان يتطولا
كذا ومن اولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه تعالى على العباد
اذ قال لا تفعلوا كذا فانى اعذب بكم فعلوا فان شاء عفو و
ان شاء اخذ لانه حقه وآثرها بربنا العفو والكرم لانه
غفور رحيم انترى بلفظه وقيل ان المحققين على خلافه فكيف
وهو بديل للقول وقال الله تعالى ما يبدل القول لدى فلت
ان حمل ايات الوعيد على انشاء التهديد فلا خلف لانه
ليس خبرا لحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر فيحمل

والسراء الرخاء وهو
نقيض الضراء ورجل
برتوسترى اى يستر ويستر
صح

الى ان يطلع على المنع ان يعطى
للعباد وجازا لانه يعطى
للعباد لان الثواب و
العقاب ليسا واجبين

وكان الرحمة سابقة على
الغضب ولانه من صفات
الرحمة وهو مقصود بالذات
والتعذيب مقصود بالغير
كما عده

من قبل وضع
المظهر موضع
المضمر
اى جاء بالاسم الحسن
حيث ظهر
النكتة في هذا
المعنى

مع هذه الشقة سلطانية

والاعتبار ويستعمل حينئذ بمعنى يقال نظرت في ذلك الامر فتفكرت فيه ووجه بمعنى الرؤية والتعطف ويستعمل بالام يقال نظرت السلطان لفلان اي رافبه وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الاية مستعمل بالى في وجه جملة على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت مبشرة للمؤمنين والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الآية واما السنة فكقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمعتمد فيه اجماع الامة قبل حدوث المبتدعي على وقوع الرؤية مستلزمة لجوازها وعلى كون الاية محمولة على الظاهر اعتمادا ومنها احتج المنكرون بقوله تعالى لا تدركه الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى يمدح بكونه لا يرى وما يكون سببه مدحا يكون وجوده نقصا يجب تنزيه الله تع عنه فالجواب عنه لو جوه الاول ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة لجواب المرئي وحقيقة النيل والوصول لكن قد تقرر ان الادراك كذلك

أنا لله وإنا إليه راجعون

اى لمحققة والرؤية اعتبارية للاحاطة اخص مطلقا

من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها

بالمعنى الثانى ان هذه القضية رفع للايجاب الكلى وهو اقل

من احتمال الاية لهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم ثم ورود

السلب فيكفى سالبة جزئية مع الاحتمال لا يتم الاستدلال

الثانى لو سلمنا ان الاية عامة فى الاشخاص فلا نسلم عمومها

فى الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها

حيث لا يرى فى الدنيا وما قيل من التمدح ليس فيه دليل على

وهو منع مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن

فيه مدح اذ التمدح للممتنع المتعذر بحال الكبير بالنسبة الى امكان

رؤيته وكان عدم رؤيته فى الدنيا لكونه اقرب الى حيل

الملحدين كافى التمدح فلا يلزم رؤيته فى الدار الاخرة وقوله تع

لعلى لن ترانى ليس فيه للتأبيد بل للتأكيد ولهذا قيد

بابدا ولو سلم انه للتأبيد فانما يكون فى الدنيا كقوله تعالى

ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم يتمنون الموت والاخرة

اى الكيفية بكيفية الاحاطة

اى نفى الكيفية عن البارى

للاشتراك الاحاطة

للنفى الاخص

للاستلزام نفى

الاعم من غير

عكس

بيان لكيفية رفع الايجاب الكلى

اى لم يبق فيه

حجة لكم على

المعتزلة سلب

الجزئى

الانسان

للايجاب الكلى

اى احتمال رفع للايجاب الكلى

اى جميع افراد

مع التمدح

فوقعه بما

ترى الحكام

على

والكل ايضا من وجوه للجواب الجواب

قد لا يحكم الابصار لا لمراه ولا يلزم

منه ان لا يرى نحو ان

ان لا يحكم ذلك النفى لذلك

نفيا للرؤية بالجارحة

والنظر كما هو المادة فلا

يلزم من نفى الرؤية بالجارحة

مطلقا لوم

الاخرة للخلاص عن العقوبة ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن
هذه العبارة مأثورة عن النبي عليه السلام وفيه دليل على انه
مريد للكائنات لان الجملة الثانية تعكس بعكس النقيض الى
قولك كل ما يكون فهو ما شاء الله فكل كائن وما ليس بكائن
ليس بمراد فالكفر والمعاصي بخلقه وارادته لما مر من ان مراد
هذا الكلام استغني عند اعلم سبحانه فانه قد مر ان فرق خالق الاشياء
كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة فيكون
جميع الكائنات بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا
الى ان افعال العباد الاختيارية ان كانت واجبة فالله يريد وقوعها
ويكره تركه وان كانت حراما يريد تركه ويكره وقوعه وان
كانت مندوبا يريد وقوعه ولا يكره تركه وان كانت مكروها
فبالعكس واما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بهما الارادة
وكراهة وقد سبق ذلك مرارا ورضاه لكفر عباده الكفر هذا ايضا قد مر انه لا يحتاج الى التنبيه
ذاته وصفاته وهذا ايضا معلوم مما سبق وقد حاكم عليه

وكذا الجملة الاولى
تنعكس بذلك الطريق الى
قولنا كل ما لا يكون لم يشأ الله و
الاول ما شاء الله كان دليل
الثاني وهو انه لم يشأ غير مريد لما لا يكون
وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا
كل ما لم يكن لم يشأ والثاني هو الاول
يكن دليل الاول للانعكاس
بذلك الطريق المقول لنا كل
ما كان فقد شاء الله تع

اي فاذا عرفت ان ما شاء الله كان وما
عرفت ان فيه دليلا على ان الله تع مريد لجميع
الكائنات كما قررته الشرذمة من الكرامية
دلالة اذ لا كان كل ما شاء الله تع
وكل ما شاء الله تع كائن يعلم انه مريد لجميع
الكائنات بكفر الكفر والمعاصي بخلقه و
ارادته ويجوز ان يكفر تعالى عما يكفر
من الحق بدون قوله لا خالق سواه
يؤيده قوله تعالى لا راد لقضائه
انا قال لزكر ما لانه يجوز ان يكون
ذكره تمهيدا للقبول والرضاء فانهم
يعلم عكس التوقف ويلزم الارادة
و الرضاء اما لانه ذكره بمجرد التوهم
وان كان قد علم كما هو شان الاستفهام
فيه ان السالبة مطلقا لا تنعكس بهذا الطريق
جزئية ولعله جعل معدولة الطرفين
او احدهما ولو اعتبر عكس النقيض
على طريقة المتاخرين هكذا كل ما هو
كائن فهو ليس مما لم يشأ فيلزم كل
كائن فهو مما اراد لم يرد ذلك كما لا يخفى

قوله اي هذه العلة تدل بالاستثناء
لا بالاستثناء والخاذ ان يقال
وهذا مستفاد من قوله الا اذا يقال
انه وان كان مستفادا من قوله الا اذا يقال
الى معلوميته ما سبق ذكره بالنظر
الى هذا المقام ليس مستفادا منه
فتامل تع
وذكر لان تعلق القدرة فرع تعلق
الارادة وان كان تعلق القدرة
غير متوقف على الارادة كما
لا يخفى م ن

قوله ولا يرضاه لقوله تع
ولا يرضى لعباده الكفر
ولا يكره وقوعه
قوله من ان الشرور
والقبائح ليست
بخلق الله تع بمعنى
ذلك

هذا التعليل لا يجوز ان يكون من
الخصم لانه لا يقول بالاصلح
على الله تع

بل هو الحاكم على الاطلاق لقوانينه له الحكم ويجب عليه شيء
لان الواجب عبادة عما يستحق تاركه الذم كما قاله بعض
المعتزلة او عما تركه مخل بالحكمة كما قاله بعض آخر او عما
قدر الله على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جايزا
كما قال بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الايات
والاحاديث مثل قوله تع ثم ان علينا حسابهم وقوله عليه
وهما الحديث القدسي
السلام حاكيا عن الله تع يا عبادي اني حرمت الظلم على
نفسي وعلى الاطلاق لانه تع اما الملاك على الاطلاق وله التصرف
في ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على افعال من
الافعال بل هو المحمود في كل افعاله وكذا الثاني لانا نعلم
اجمالا ان جميع افعاله يقتضي الحكم والمصالح وله احاطة علمنا
بحكمه والمصالح فيه على ان التزام رعاية الحكم والمصلحة
لا يجب على الله لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وكذا الثالث
لانه ان قيل باستناع صدور خلاف عنه تع فهو مناف ما صرح
في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الواجب

160

اذ حينئذ يكون محصله ان الله لا يتركه على طريق جري العادة
وذلك ليس من الوجوب في شيء بل يكون اطلاق الوجوب عليه
مجرد اصطلاح كاللطف وهو ما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء كبعثة الانبياء
والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف
يوجب نقض غرض التكليف فيكون اللطف واجبا لئلا ينتقض
الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه
بدونه يكون ناقضا لغرضه كمن دعى غيره الى الطعام وهو يعلم
انه لا يجيبه الا بان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل
الداعي ذلك التأدب كان ناقضا لغرضه وانت خبير بانه فرع
على كون افعاله معللة بالاغراض على ما هو مذهبهم وهو باطل
بعد التنزل عن هذا المقام انما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة
وترك المعصية وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية
اعم من ذلك الاصلح ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح
في الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة بصرة الى وجوب الاصلح

في الدين فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح في الحكمة و
التدبير في الدنيا ومراد الفرقة الثانية لا انفع ويرد عليها ان الاصلح
بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاستقام ان لا يخلق او يموت
طفلا او يسلب عنه عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل
خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان يكفر
ايليس طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه
يوجب مزيد عذابه وكل يخفى ان مرادهم بالاصلح بالنسبة الى الشخص
لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام
العالم ولذا سئل الاشعري استاذه ابا علي الجبائي عن ثلثة
اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في الكفر والمعصية و
الاخر مات صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثاني فلا
يعاقب الثالث ولا يثاب فقال ان قال الثالث يا رب هلا
عمرتني فاصلح وادخل الجنة كما دخلها اخي الاوسط فاجابه
الجبائي بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفسقت ودخلت
النار ثم قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا

فقد اعترف بان الاصلح ما يكون في الدين فقط وقوله ان الاصلح في الدنيا
الخ من سوء التعبير وفيه تقصير نظر الى ان المراد بالاصلح الاصلح
في الدين فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح في الحكمة و
التدبير في الدنيا ومراد الفرقة الثانية لا انفع ويرد عليها ان الاصلح
بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاستقام ان لا يخلق او يموت
طفلا او يسلب عنه عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل
خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان يكفر
ايليس طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه
يوجب مزيد عذابه وكل يخفى ان مرادهم بالاصلح بالنسبة الى الشخص
لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام
العالم ولذا سئل الاشعري استاذه ابا علي الجبائي عن ثلثة
اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في الكفر والمعصية و
الاخر مات صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثاني فلا
يعاقب الثالث ولا يثاب فقال ان قال الثالث يا رب هلا
عمرتني فاصلح وادخل الجنة كما دخلها اخي الاوسط فاجابه
الجبائي بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفسقت ودخلت
النار ثم قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا

فقد اعترف بان الاصلح ما يكون في الدين فقط وقوله ان الاصلح في الدنيا
الخ من سوء التعبير وفيه تقصير نظر الى ان المراد بالاصلح الاصلح
في الدين فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح في الحكمة و
التدبير في الدنيا ومراد الفرقة الثانية لا انفع ويرد عليها ان الاصلح
بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاستقام ان لا يخلق او يموت
طفلا او يسلب عنه عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل
خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان يكفر
ايليس طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه
يوجب مزيد عذابه وكل يخفى ان مرادهم بالاصلح بالنسبة الى الشخص
لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام
العالم ولذا سئل الاشعري استاذه ابا علي الجبائي عن ثلثة
اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في الكفر والمعصية و
الاخر مات صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثاني فلا
يعاقب الثالث ولا يثاب فقال ان قال الثالث يا رب هلا
عمرتني فاصلح وادخل الجنة كما دخلها اخي الاوسط فاجابه
الجبائي بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفسقت ودخلت
النار ثم قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا

صغيرا حتى لا اعصي فلم ادخل النار كما امت الثالث فهبت
الجبائي ونزاه الاشعري مذهبه واشتغل بتتبع اثار السلف
الصالحة ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع
والاهواء ومن تلك القواعد الذي عدا الذي يحكم عليه تعالى العوض
على الالام واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم والظلم
قبيح فيكون فعله واجبا وقد ابطله الاشعري بان القبح
العقلي منتف والقبح الشرعي لا معنى له في حقه تعالى بل الوعد
المطيع ونحو العاصي لم يقبح منه فلم يجب الثواب على الطاعة
ولا العقاب على المعصية خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم
اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرموا
عليه العفو واستدلوا بان الله تعالى اوعد مرتكب الكبيرة
بالعقاب فلو لم يقع لزم الخلف في وعده والكذب في
خبره وهما محالان واجيب عنه بان غايته عدم وقوع
يلزم منه الوجوب على الله تعالى واعترض عليه الشريف
بانه لم يلزم جوازها وهي محال لان امكان المحال محال
وهو جواز نظام

هذا عذر ولي من طلعات الصلاح الثقافي
منا حيث العفو والصلح والعطف على الاطف
البشري فليس من الشرع فان الرئيس
بالنفع اعد المقتدر لان يقع
وهذا فرق اعد المقتدر لان

اي تجرد وهش وبهت ايضا
اذا انقطع وذهبت حجته
عزايب

العوض غير مختص بالمكلف
بل يشمل الاطفال بل
البهايم عما الام التي
وصلت اليه كذا في شرح
العقايد البصرية عصم

شارع عليه

الذين يقعون في الطاعة

فانهم يقعون

اي يخص الدليل الذي يترتب
عليه المحال
وقوع الخلف الكذب من الله تعالى
الجواز

اي على استدلال المعتزلة

اي جواز عدم وجوب العقاب

فاذا لم يكن ممكنا لزم ان يكون واجب العدم
ارتفاعها رتفاع الشريف واما ذكر الكذب
لان الخلف والكذب متحدان

فانه فالم الايمان وقوع جانا
صدر ربما عوضه والا اداء ولا يقع خلافا
عما الله تعالى وجب العوض عليه وان كان من كلف
فان كان له حسنات اخذت من حسناته
واعطي المجني عليه عوضا لايلامه والا طرح
من سيئات وجيل الله تعالى ما عنده بما
الكوكب عن ايلامه اي لا ينقص عن ايلامه
يؤدي ايلامه اي لو تعويضه عن ايلامه
فهو احترز عما دونه لانه قد لا يوا

واجاب عنه بان استحالتهما ممنوعة كيف وهما من الممكنات
الكذب
التي يشملها قدرة الله تع قلت النقص والنقص عليه تع محال
اثبات للمقدمة الممنوعة
فلا يكون من الممكنات ولا يشمله القدرة وهذا كما يشمل
في حق الله تع
القدرة سايروجوه النقص عليه تع كالجهل والعجز ونفي صفة
الكلام وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه في الجواب
ما اشرنا اليه سابقا من الوعد والوعيد مشروطان
بقيود وشروط مفهومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب
اي الايات والاحاديث
انتفاء بعض تلك الشروط او ان الغرض من هذه اشياء التي يجب
فعل وعيده تع
والتي هيب على انه بعد التسليم انما يدل على
وهم يلزم الكذب
استحالة وقوع
التخلف لا على الوجوب عليه اذ فرق بين
في الوعيد
استحالة الوقوع
وبين الوجوب عليه كما ان ايجاد المحال محال في حق الله تعالى
ولا يقال انه حرام عليه تع بل الوجوب والحرمة ونحوهما
فرع القدرة على الواجب والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب
الى ان الخلف في الوعيد جائز على الله تع وممن صرح به الواحدي
في تفسيره الوسيط في قوله تع في سورة النساء ومن يقتل مؤمنا متعمدا

منع عهد التقوى سلطوليو

لغيره متساويين بالنسبة اليه فلا يكفي باعثا له بديهة وان كان
حصوله اولى لزم المحذور المذكور وما شاهدوه من ان الشخص
قد يفعل فعلا لنفع غيره فانما في الحقيقة يفعله لنفع نفسه فانه انما
يفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولى واحب بالنسبة اليه من عدم
نفعه مثلا اذا احب الى غيره نفع الاخرة او لكونه محبوبا له
او متقربا منه منفعة فقط وان احب اليه للرحم او العطف
عليه فلا زالة رقة القلب اللازمة للرحمة التي يتألم حيوانا
من الهلكة فهو بالحقيقة لازالة الم الرقة عن نفسه والمنفعة
اشتمل الفعل مع عرضا وتسكنا بان الفعل الخالي عن العرض
عبث وهو نقص فلا يجوز على الله تع وقد بان العبث
هو الخالي عن المنفعة والمصلحة الخالي عن الغرض وافعاله تع
مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى لكل شيء منها باعثا على الفعل
كما يشهد به قوله راعى الحكمة فيما خلق وامر واودع وفيها في
لكن لا شيء باعث له تع على الفعل وان كانت معلومة له تعالى
كما ان من يزرع زرعا لاجل الثمرة لترتب المنافع الاخر على ذلك

هكذا الاحسن الاولى ان يقال ان الاحسان الى الغير اولى لما فيه من النفع
الاولى من النفع لنفسه وبعد حصول الاولى لنفسه بالنسبة الى ان يفعل
هو التفضل والانعام

ح رح خ ل

على تقدير ان يكون الفعل لنفع الغير لكونه احب اليه من نفسه
راجعة الى نفع نفسه لان نفع الغير انما هو
بالحقيقة لازالة الم الرقة عن نفسه فيلزم الاستدلال بالغير وفيه
ان هذا هو الاستدلال بالغير وفيه
بالشاهد وهذا لا يفيد
الا الظن فتامل

ح المحشي

اضافة اللام الى الرقة
من قبيل اضافة
السبب الى
المسبب

للحيوانية
فيها
والمحبوبية
لكونه
حيوانا
ولادم

ح المحشي

منتهاء

ح يعلم

قلنا في جوابهم ان الرحم بالغير ما الغرض فيه
من الافعال فهو داخل في المسئلة المتنازع فيها
اذ نحن نجوز ان يصدر عنه تع افعال لا غرض
فيه اصلا وانتم تمنعونه وتعتبرون باعثه
بالعبث فلا يجد بكم نفعا وان الرحم
بالعبث امراض فلا بد لكم اولا من
تصوير ذلك الامر حتى نقدر ثانيا على

العبث عما قلناه الايجاب
ما لا يترتب فائدة
قاصدة الاختيار ما لا
يقصد به العبث بحسب العرف
ما لا يترتب عليه فائدة
اصلا ويترتب عليه ما لا
يعتد به نقلا عن ذكر الفعل

ح مختصر

لغيره متساويين بالنسبة اليه فلا يكون باعثا الى الفعل بهذا وان كان

حصوله اولى له لزم المحذور المذكور وما يشاهد من ان الشخص

قد يفعل ضررا لنفع غيره فانه في الحقيقة يفعله لنفع نفسه فانه انما

يفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولى واحسن بالنسبة اليه من عدم

نفعه مثلا اذا احسن الى غيره لثواب الاخرة او لكونه محمودا بالمدح

او متوقعا منه منفعة فظاهر وان احسن اليه للرحم او للطف

عليه فلان ازالة رقة القلب اللازم للجنسية كي يتخلص عنها

من المهلكة فهو بالحقيقة لازالة الم الرقة عن نفسه و المعتزلة

اشتبه العقلاء بالغرض واغراضا وتمسكوا بان الفعل الخالي عن الغرض

عبث وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى وقد يقال بان العبث

هو الخالي عن المنفعة والمصلحة لا الخالي عن الغرض وافعاله تعالى

مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى لا شيء منها باعثا على الفعل

كما يشهد به قوله راعى الحكمة فيما خلق وامر واودع فيها من المنافع

لكن لا شيء باعث له تعالى على الفعل وان كانت معلومة له تعالى

كان من يورد عرضا لاجل التمر لا لترتب المنافع الاخر على ذلك

الفرس كالاستظلال به والانتفاع باعصانه وغيرهما
والباعثة له على الغرس هو الثمرة لا غيره فجميع تلك الفوائد و
المصالح بالنسبة اليه بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة الى
الغارس والآيات والاحاديث المعللة بالعلل والاغراض
مؤولة بتلك الحكم والمصالح اذا اتفقت ذلك علمت ان
ما قاله شارح المقاصد من ان الحق تعليل بعض الافعال
بسيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود
والكفارات وتحريم المسكرات وما شابه ذلك واما تعميمه
بان لا يخلو فعل من افعاله من غرض فمحل بحث
غير معقول فانه اذا اراد بالتعليل جعل تلك الحكمة علة
غائية باعثة فلا شئ من افعاله واحكامه بمعلل بهذا
المعنى واراد به ترتبها على الافعال والاحكام فكل افعال
واحكامه تع كذلك غاية الامر ان بعضها مما لا يظهر جليا
وبعضها مما لا يخفى الا على الاشعري في اعلم المؤيدين
بنور من الله تع وروح منه تفضلا ورحمة وجوبا ولا

لغرض كالاستدلال به والانتفاع باعضائه وغيرهما
والباعث له على الغرض هو الثمرة لا غير فجميع تلك الفوائد و
المصالح بالنسبة اليه بمنزلة ما سمي الثمرة بالنسبة الى
الغايات والاحاديث المعللة بالعلل والاغراض
كقوله تع وما خلقت الانس والجن الا ليعبدون ونحو ذلك
تؤول بتلك الحكم والمصالح اذا التفت ذلك علمت ان
ما قاله شارح المقاصد من ان الحق تعليل بعض الافعال
بسيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كالجاب الحدود
والكفارات وتحريم المسكرات وما شابه ذلك واما تعميم
ان لا يخلوا فعل من افعاله من غرض فمحل بحث كما سيجيء
غرض معقول فانه اذا اراد بالتعليل جعل تلك الحكمة علة
غائية باعثة فلا شئ من افعاله واحكامه معللا بهذا
كما يدل عليه قوله لا بد في افعاله من غرض وغاية
يسعى واراد به ترتبها على الافعال والاحكام فكل افعاله
واحكامه تع كذلك غاية الامر ان بعضها مما لا يظهر علينا
وبعضها مما لا يخفى الا على الانسي كما في العلم المؤيدي
ونور من الله تع وروح منه تفضلا ورحمة وجوبا ولا

ولا حاكم سواه هذا ما علم فيما سبق فليس للعقل حكم في حس
عطف تفسير للعقل او حس اشياء وقبحها
الاشياء وقبحها ولو سلم فليس الحسن والقبح سببا للثواب والعقاب فان اللو الحسن
اي المستلزم
والقبح يطلق على ثلثة معان الاول صفة الكمال والنقص في الثاني
ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنها بالمصلحة والمفسدة
وان كان مخالفا للشرع عن الحسن والقبح بهذا المعنى او
والنزاع في ان هذين المعنيين ثابتان للصفات في انفسها
اي الاول والثاني
وان ناخذهما العقل ويختلف بالاعتبار الثالث تعلق
اي المعنى الثالث
المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وهو محل الخلاف في
اي المعنى الثالث
اذ هو عندنا ما خفف من الشرع لاستواء الافعال في انفسها
في انفسها لا يقتضي المدح والذم والثواب والعقاب وانما
صارت كذلك بسبب الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس
الحال وهو عند المعتزلة لتعلق العقل في نفس قطع النظر
عن الشرع بجهة حسن وقبح يقتضي مدح فاعله وثوابه او
اي من غير عكوف
ذمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن
الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدركه العقل

فان قيل الحاكم العقلي يحسن بعض الافعال ويقبح بعضها
فقلنا لعلمه بما فيه من المصلحة والقبح بما فيه من المفسدة
لا لكون الحسن والقبح صفة حقيقية ذاتية لها

فان قيل الحاكم العقلي يحسن بعض الافعال ويقبح بعضها
فقلنا لعلمه بما فيه من المصلحة والقبح بما فيه من المفسدة
لا لكون الحسن والقبح صفة حقيقية ذاتية لها

فان قيل الحاكم العقلي يحسن بعض الافعال ويقبح بعضها
فقلنا لعلمه بما فيه من المصلحة والقبح بما فيه من المفسدة
لا لكون الحسن والقبح صفة حقيقية ذاتية لها

فان قيل الحاكم العقلي يحسن بعض الافعال ويقبح بعضها
فقلنا لعلمه بما فيه من المصلحة والقبح بما فيه من المفسدة
لا لكون الحسن والقبح صفة حقيقية ذاتية لها

فان قيل الحاكم العقلي يحسن بعض الافعال ويقبح بعضها
فقلنا لعلمه بما فيه من المصلحة والقبح بما فيه من المفسدة
لا لكون الحسن والقبح صفة حقيقية ذاتية لها

فان قيل الحاكم العقلي يحسن بعض الافعال ويقبح بعضها
فقلنا لعلمه بما فيه من المصلحة والقبح بما فيه من المفسدة
لا لكون الحسن والقبح صفة حقيقية ذاتية لها

بترتب الثواب والعقاب على افعاله فالحسن ما حسنه والقبيح ما قبحه
الشرع لان افعال العباد كلها مخلوقة الله تع ابتداء كما قال به
واما ان الله تع يوجد فيهم عيا وبا بضمامه يحصل الافعال وعلى القو
لا يحكم العقل بالمنع لاحد شيء منها وقبحه بالمعنى المذكور فمعنى
قوله ما حسنه الشرع انه لم يرد به نهي شرعي تحريما او تنزيها كفعل
الله تع والواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف يصدق
على فعل البهايم وغير المكلف وكذلك ما قاله المصنف في المواقف
القبيح ما نهى عنه شرعا والحسن بخلافه وقال في شرحه
عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تع حسن ابدا
بالاتفاق واما فعل البهايم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح
باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وليس للفعل صفة حقيقية
او اعتبارية باعتبارها حسن او قبح كما قال به بعض المعتزلة
كما مر ولو عكس كان الامر بالعكس اي كان ما هو حسن قبيحا و
ما هو قبيح حسنا وهو اي الله تع غير متبعض ولا متحيز لعله اراد
باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل وبالاخر الانقسام الفر

للاتفاق الذي ذكره المحقق
عنده قوله والدليل اه فيه
عرفت ان ما لهذا الدليل
قوله والدليل اه الآن
في هذا التفصيل ليس

اي الشرع

اي ترتب الثواب والعقاب

اي المعنى الثالث

اي التعريف يصدق عليه

اي كذلك يصدق على فعل البهايم

اي السيد

اي لا ما نهى عنه شرعا لفعل
الباري والواجب اه وهذا
التعريف يصدق بفعل
البهايم والصبي تم

فيحتمل الاتفاقي
غيره فان كان التعريف
غير جامع او غير مانع
والا فلا دين في الفرق
التعريف فافهم

رد على بعض من زعم ان
حسنها وقبحها لصفة
حقيقية وقولهم او
اعتبارية رد عليهم
انه لصفات اعتبارية
واما الرد عليهم بعضهم
انه لو كان لها فعلوه
استقلال للحسن
والقبح العقليين

اعلم ان الفعل الاختياري اما ان يكون متعلق الشخ
ذي وضع له صورة في الخيال او لا
مالح الخيال ايضا عبث بحكم الاول باشتمال
طرف على طرف اخر مع ذكر وكما القبح
العقلية فقد تكون متعلقة لشيء يتصور
يوجد حيا تتكل له طرفان في نفسها لا مع كما
تكون متعلقة لشيء متصور يوجد
بحيث يحكم العقل بانتباه طرف بانتباه
اخر لذلك الشيء حكما مطابقا للواقع
ولا استبعاد له اصلا فلا يكون الفعل
ولا الاحكم ان يعرض قيد شيء هذا
شيئ فيضا مطابقا للواقع فلا
عبث به قبح كما لا

للاذعان به الا من الشرع ايجابا او ندبا
ويكفي حسن فعله ما فيه من الفضيح مع انه حسن
امره والا لدخل فعل الله تع في العبث وح
بالاتفاق فيجب اتباع ما حسنه وح
ينتقض التعريف منعا كما اورده بقوله وهذا

كالمسلم الصبي والعبد والعبا وقيل
يعاقب العبد دون الصبي والعبا قال الله
تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم
ترتب العقل عاد ذكر الانذار
ويعتبر العقل اذ لا تكليف

ضي الحاكم التقبيح العقلي
للواقع والا فرض فيه
ليس بحيث لم يتم
قوله
للاصلح تم

وهي



والوهمي وهاجس خواص الاجسام والجسمانيات وهو منزه
عن ذكر ولا حد له يمكن ان يراد به نفي الاجزاء العقلية
فان الحد مركب من الذاتيات ويمكن حمله على ما يراد
النهاية و2 يحمل التبعض والتجزي على الاجزاء الخارجية
والعقلية ولا نهاية له لان النهاية من خواص المقادير و
المصنف بالغ في تهذيب العبارة وتحريرها كما لا يخفى
كثيرا مما يذكر مما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق صفاته واحدة
بالذات اي كل واحد من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة
والارادة واحدة بالذات واستدلوا عليه بان القدرة
مثلا لو تكثرت بهمات مستندة اما الى القادر او الموجب
والاول محال لاستلزامه التسلسل ولانه صفاته مع قدمه
والقديم لا يستند الى القادر وكذا الثاني لان نسبته
الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض اولى
من بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر
جائز ولكن لا مخلص عن التسلسل على هذا التقدير في الصفات

فانه ههنا ذكر التبعض والتجزي مع انتفاء قوله ليس بجسم ولا
جسم ولا عرض من نفيها لانها من خواص الاجسام والجسمانيات
وقد نفيت وكذا قوله ولا حد له ولا نهاية له فتأمل

والبعض هذا مصحح الان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد
ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من الصفات اذ لا شيء منها قدرة
فيلزم ما يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدر عنه القدرة الواحدة بالايجاب لم يصدر
صفة اخرى وهو خلاف مذهب مثبتي الصفات

والوهمي وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو غير
عن ذلك ولا حدّ له يمكن ان يراد به نفي الاجزاء العقلية
فانه يتحد مركب من الذاتيات ويكون له على ما يراد
النهاية ٢ يحمل التبعض والتجزي على الاجزاء الخارجية
والعقلية ولا نهاية له للاول النهاية من خواص المقادير و
المصنف لم يبالغ في تهذيب العبارة وتحريرها كما لا يخفى
كثيرا فيذكر ما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق
بالذات اي كل واحد من صفاته الحقيقية العلم والقدرة
والارادة واحدة بالذات واستدلوا عليه بان القدرة
مثلا لو تكثرت لتماثلت مستندة اما الى القادر او الى
والاول محال لاستلزامه التسلسل ولان صفاته تع
والقادر لا يستند الى القادر وكذا الثاني لان نسبته
الى جميع الاحداث على السواء وليس صدور البعض اولى
من بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر
جائز لكن لا مخلص عن التسلسل على هذا التقدير في الصفات

فانه ههنا نفي التبعض والتجزي
مع انه قوله ليس بجوهر ولا
جسم ولا عرض من خواص الاجسام لانها
وقد يثبت وكذا قوله والجسمانية
وللا نهاية له فتأمل منه

والبعض هذا مصيرهم الى ان الواحد
الموجب لا يصدر عنه الا الواحد
ويلزم منه نفي ما عدا القدرة مع
الصفات اذ لا تأثير لغير القدرة
فيها يجب ان يكون بالايجاب
فاذا صدر عنه القدرة
الواحدة بالايجاب لم يصدر
صفة اخرى وهو خلاف
مذهب شيخ الصفات
ج و ر

النبعض والتجزي
والاجزاء
للجسم عن
العلمي و
الصورة
ج ر

اعم من ان يكون
عقلية ووهمية
ج ر

ان هذا الدليل
ليس بمساعدة
طبع المطلوب منه

قوله ولا نهاية
مستدرك كما مر منه

ان الفرق بين
الكل
والجزء منها
ظاهر منه

النفي هو من صفاته
الحقيقية فانه
لا تتعلق قدرته
اشارة الى مذهب
الحكماء منه
يتوقف عليها
الاختيار عن
العلم والقدرة
والارادة تبين

ولا الموجب القديم
كما ذهب اليه الامام الرازي
والمصنف لو ما ذكر بان تأثيره
القديم اما حال بقائه وفي ايجاد الموجد
وهو ظاهر التقدير بين كونه
قال الصنف لما قدمنا ان استناد القديم
الى المختار لم يجز وقد ابطلنا
الايجاب ان ذكر لسبق الذات بالزمان
فكما ان ذكر لسبق الذات بالزمان
فقد تحقق ان القدرة الصادرة عنه
الموجب لم يتم
شيء هذا لان
بل يلزم التعدد
وجود الا ثاني
مع مطلقا منه

في الصفات التي هي مبادي الاختيار ولا يخفى ان تساوي جميع الامم
يجوز ان يكون بعضها اولى من البعض في نفس الامر وان لم يظهر لنا
وجه الاولوية غير متناهية بحسب التعلق لان مقدوراته و
معلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظاهر لان تعلق علمه الواجب
والممكنات والممتنعات باسرها هو غير متناهية واما المقدورات والمرادات
فلان قدرته وارادته لا تقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه فهي غير
متناهية بمعنى انه لا تنتهي الى حد لا يمكن تجاوزه قلت لا حاجة في
تعلق القدرت الى ذلك لان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى انه
يصح منه فعل كل منها وتركه فجميعها متعلق القدرت بهذا المعنى
وان لم يكن اجتماعها في الوجود مقدورا بناء على استحالة اجتماع الغير
المتناهية مطلقا واما في تعلق الارادت فيمكن ان يقال ان الارادت
الازلية قد تعلقت في الازل لوجود الممكنات كل منها في الوقت
الذي يوجد فيه فجميعها متعلق الارادت دفعة واحدة وان كانت
متعاقبة في الوجود بحسب اقتضاء تعلق الارادت فلا حاجة فيه
ايضا الى ذلك ثم من البين ان تلك صفات ذاتية لا تتعلق بالغير

عداد

بالغير المجموعي الموجود وغير الموجود بالفعل

فيه ان هذا الدليل شوب معارضة مع المطلوب

اي يصح ان يكون واحد منها تاثيرا

وان كان كلها يتعلق بالفعل شاهيا فتعلقها بالشان غير متناهية بالقوة كما مر

هل

اثبت ابو هاشم حالا لا معلوم ولا لا معلوم
بالمستحيل قائلة اي المستحيل ليس بشيء
والمعلوم شيء فكيف يكون شيء ليس بشيء
قال الامام الرازي هو حالة لا معلوم لا
المعلوم لا صفة له البتة فوقوفا
قال الآمدي لم ان يصطلح على ان
للا شيء معلوما ساير

الفرق بينهما ذكر الشيء وبيان ما تعلم به
قبل ان المراد في السابق من عدم التناهي
عدم التناهي بحيث لا يقف ولا يتحقق
اصلا تعلقات غير متناهية بالكلها يتحقق
متناه بعد بعد

لا يقال هذا ايضا يجمع الممكنات المتصفة
بالوجود الخارجي فهي متناه بجميعها
التطبيق فيها اتفاقا وان اريد بها المتصفة
بالوجود الذهني فهي ايضا متناه فجريان
الدليل عليها حقه العلامة لانا نختار
الشق الثاني ونمنع جريان الدليل
فيها لانه مع عدم الانتشار دفعة واحدة
فلا توقع معلولاته بحسب الوجود العلمي
فلا يجري الدليل فيها كما لا يخفى عند هو
الشرح فجميعها متعلق الارادة دفعة
واحدة تامل مولانا رسول

اي سواء كان مجتمعا الان بنحو كالنفوس
الناطقة او مع ترتب كالافلاك والعناصر
او غير مجتمعة كالحركات الفلكية صلاح
الدين

لا يرتقون ولا يتنزلون عن مقاماتهم وهذا قول الحكماء وبعض المتكلمين وقيل ان الاية وهو قول تعالى وما منا الا له مقام معلوم

لا بد لعلم انفي الترقي ويجوز الترقي وانت تعلم انه يناقض ما قالوا

جبرائيل ليلة المعراج لو دنوت انملة لاحترقت لا يعصون الله ما امرهم في الماضي ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل

ما صدر عنهم في قصة خلق آدم عليه السلام مما قد يتوهم

فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء الاية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها ونسبة الافعال والاستفسار عن الحكمة الداعية اليه

والتسفك اليهم ليس غيبة كما توهم بل لمثل ذلك علم ان الغيبة

لا يتصور في حق من لم يوجد بعد وقولهم نحن نسبح لك بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل

لتتمة تقرير الشبهة واما ابليس فالاكثرون على انه لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله تع كان من الجن واشتهر من

قصة هاروت وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكره ابو العباس بن احمد بن تيمية ان الثعلبي في انزالها

ط

ان السحر قد فشى فى ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا
امورا غريبة منها وكثر دعوى النبوة فبعث الله هذين
الملكين ليعلما الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة
السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان سميا ملكين لصلاحهما او
بقديره قراءة ملكين بالكسر وما يقال من انهما كانا من اعظم
الملائكة علما وزهدا وديانة وشرفا فانزلهما الله تعالى
لابتلائهما بما ابتلى به بنى آدم وركب الله فيهما الشهوة و
نهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر والزهر كانت
فاجرة فى الارض فواقعاها بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس
وسجدا للصنم وعلمتها الاسم الاعظم الذى كانا يعرجان
به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الكلام فصعدت الى
السماء فمسخها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر
الملكان على الصعود غير مقبول ولا معقول لان الفاجرة
كيف قدرت على الصعود وكيف مسخها الله وجعلها
كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما كانا

ونعم ما قيل انها ما ذكر الشارح
فيها خرجا عن حقيقة الملكية
الى منزلة الجنية لان الجن
يذكر ويؤنث فلا حاجة
الى الرد بقول غير مقبول من

كانا يعلمان الاسم الاعظم الذي به صدرت بها على اهاها فيا ذا
هذه القصة يشهد لكذبها وليس في كتاب الله تع وسنة رسوله
الله عليه السلام ما يدل على صدقها والقرآن وكذا سائر الكتب
الالهية كلام الله غير مخلوق كما روى عن النبي صلعم القرآن
كلام الله غير مخلوق والانبياء اجمعوا على انه متكلم وتواتر
نقل ذلك منهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا
يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسول
بان يخلق الله تع فيهم علما ضروريا بورسالتهم من الله تع في
تبليغ احكامه وتصديقهم بان يخلق المعجزة على حال تلك دعواهم
فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت
صفة الكلام بعقلهم ولا خلاف بين اهل الملل في كونه تعالى
متكلما لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه و
لانهم لما رأوا قياسين متعارضين النتيجة وهما كلام الله تعالى
صفة له وكل ما هو صفة قديم فكلام الله تع قديم وكلام الله
مؤلف من حروف معربة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك

وكما ان الكلام النفسي ليس بعلم ولا قدرة ولا ارادة كذلك
الكلام اللفظي ليس بكلام الله تعالى

انا لا نسلم ان كلام الله تع هو الكلام النفسي بل هو الكلام اللفظي

قائم بغيره لان الله تع لا يقوم به الحوادث وكل ما
يقبل الزوال والانتقال من مكان الى مكان فهو حادث

ولا نسلم ان كونه متكلما سببه
انه متصف بالكلام بل سببه
ان الكتب المنزلة على الانبياء
كلها بتجدد بالذات وصفة
فعله

للزوم الدور

خلة لا يتوقف

معارضهم مع تخصصها

عند وقوع

النبوة

بعد ثبوت الرسالة بغير الكلام

على الاختلاف

عليه السلام

ذلك

اي كونه مركبا من الحروف والاصوات

اربع فرقة

وغير مركب منها

احد القياسين

الثاني

فهو حادث كلام الله حادث اضطروا الى القدح في اصل
القياس بضرورة امتناع حقية النقيضين فمنع كل طائفة
بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان كلامه حروف واصوات
وهي قديمة ومنعوا ان كلامه هو مؤلف من حروف واصوات
مرتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الحلد والغلاف قلت
ما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف و
قيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على كلام اللفظي رعاية
للادب واحترازا عن ذهاب النفس الى حدوث الكلام
النفسي كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تع ليس قايما بلسان
او قلب ولا حالا في مصحف او لوح ومنع عن اطلاق القول بحدوث
كلامه وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا
عن ذهاب الفهم الى الكلام الازلي والمعتزلة قالوا بحدوث
كلامه وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قايم بغيره و
مع ذلك هو متكلم عندهم انه يوجد تلك الحروف والاصوات
في الجسم كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي او غيرها شجرة

هذا التوجيه انما يكفي مع وجود العلاقة ومع منع
الحدوث من الحنابلة في مقام دفع الشبهة
المذكورة من تدافع نشيخي القياس
المذكورين واما اذا كانا في مقام النقض
عليه لا مع الحدوث باق وهو
مناف للقدح بسعد اطلاق الحدوث
او يطابق في التقصير يجب ان يمنع
احدى المقدمات الاخ وقوله اختار
عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام
النفسي يظهر منه انه يوافق الا
شعري في منع صغرى القياس
الثاني فيوسف

عطف تفسير لقوله والمجلد وقابلة
تعيين صنعة الناظم في الذي
عطف عليه هذا القول وحرر
مما يجعل كونه صيغة مفعول لغة
التحرير في ذا زلل في هذا فافهم
كتبه

فهو الاول صحيح القياس الاول وفي صغرى الثاني
كل حروف الهجا بلة في مقام دفع الشبهة
شروط بالنظر الى الاخر فلا كلمة فيها ولا كذا الكلمة
للوهم الاخر انتفى اولا كلمة اصلا وكذا الكلمة
حادثا فكذا المجموع المركب منها لكونه حادثا لانها
صح معارضه

بعم افترق المسلمون الا فرقة اربع فرقتان منهم
منها صغرى القياس الاول وفرقتان الاخريان
وكبراه وفرقتان الاخريان صغرى القياس الثاني
الثاني وقد دفعها احد فرقة الاولى
المفصل في الباب الرابع
فالحنابلة

فهو حادث كلام الله حادث اضطروا الى القدح في اصل
القياس بضرورة امتناع حقية النقيضين فمنع كل طائفة
بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان كلامه حروف واصوات
اخذ من حنبل وهو صاحب المذهب
وهي قديمة ومنعوا ان كلامه هو مؤلف من حروف واصوات
اي الصفة ع
مرتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الحلد والغلاف قلت
فضلا عن المصحف وكلمة بل للترقي للاضراب تأمل
ما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف و
الجنابلة
قيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على كلام اللفظي رعاية
في الاعتذار عنهم
للادب واحترازا عن ذهاب النفس الى حدوث الكلام
النفسي كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تع ليس قايما بلسان
او قلب ولا حالا في مصحف او لوح ومنع عن اطلاق القول بحدوث
كلامه وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا
لفظيا كان او نفسيا
عن ذهاب الفهم الى الكلام الازلي والمعتزلة قالوا بحدوث
كلامه وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قايم بغيره و
مع ذلك هو متكلم عندهم انه يوجد تلك الحروف والاصوات
في الجسم كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي او غيرها شجرة

للاتباع لكونه
حادثا فهم
صحيح
على قد حواشي
القياس الثاني
الخ الاولى
ان كلامه صفة الخ
كتبه

وذهب الكلابية الى ان كلامه صفة قايمة بذاته تعالى
قوله تع ليس قايما بلسان الخ الاولى ان يقول
قوله تع انه تعالى يسمى متكلما بكلام هو صفة
الثانية قوله الله
على قبله حاشيه

منع تعلموا الفلسفة

لحسه كشجرة موسى فهم منهم ان الحروف والاصوات صفة لله تعالى والكرابيسي
لما قدم الحروف المتعاقبة بدليل البطلان
قالوا وان سلمنا ان الصفة الغير مدركة بالحس قد تدرك بالعقل كالحياة
والعلم مع ان الحياة لا تدرك بالعقل ايضا فلم قلتم ان الكلام كذلك
سلمنا ان الكلام صفة لكن لم قلتم انه يجب ان يكون قائما بذاته
ولم لا يجوز ان يكون قائما بغيره كالحركة والسواد والبياض
سلمنا ان الكلام قائم بذاته لكن لم قلتم انه يجب ان يكون قديما
ولم لا يجوز ان يكون حادثا كالارادة
سلمنا ان الكلام قديم لكن لم قلتم انه يجب ان يكون واحدا
ولم لا يجوز ان يكون متعددا
سلمنا ان الكلام واحد لكن لم قلتم انه يجب ان يكون امرا ونهيا
ولم لا يجوز ان يكون خبرا واستخبارا
سلمنا ان الكلام امر ونهي لكن لم قلتم انه يجب ان يكون امرا بكل
ما هو مأمور به ونهيا عن كل ما هو منهي عنه
سلمنا ان الكلام امر بكل ما هو مأمور به ونهي عن كل ما هو منهي عنه
لكن لم قلتم انه يجب ان يكون امرا بكل ما علم الامر انتفاء الشرط
عنده ونهيا عن كل ما علم الناهي انتفاء الشرط عنده
سلمنا ان الكلام امر بكل ما علم الامر انتفاء الشرط عنده ونهي عن
كل ما علم الناهي انتفاء الشرط عنده لكن لم قلتم انه يجب ان يكون
امرا بكل ما علم الامر انتفاء الشرط عنده ونهيا عن كل ما علم الناهي
انتفاء الشرط عنده في الحال
سلمنا ان الكلام امر بكل ما علم الامر انتفاء الشرط عنده ونهي عن
كل ما علم الناهي انتفاء الشرط عنده في الحال لكن لم قلتم انه يجب
ان يكون امرا بكل ما علم الامر انتفاء الشرط عنده ونهيا عن كل ما
علم الناهي انتفاء الشرط عنده في الحال والمآل
سلمنا ان الكلام امر بكل ما علم الامر انتفاء الشرط عنده ونهي عن
كل ما علم الناهي انتفاء الشرط عنده في الحال والمآل لكن لم قلتم
انه يجب ان يكون امرا بكل ما علم الامر انتفاء الشرط عنده ونهيا
عن كل ما علم الناهي انتفاء الشرط عنده في الحال والمآل مع
الاستمرار
سلمنا ان الكلام امر بكل ما علم الامر انتفاء الشرط عنده ونهي عن
كل ما علم الناهي انتفاء الشرط عنده في الحال والمآل مع الاستمرار
لكن لم قلتم انه يجب ان يكون امرا بكل ما علم الامر انتفاء الشرط
عنده ونهيا عن كل ما علم الناهي انتفاء الشرط عنده في الحال
والمآل مع الاستمرار بالنسبة الى كل المكلفين
سلمنا ان الكلام امر بكل ما علم الامر انتفاء الشرط عنده ونهي عن
كل ما علم الناهي انتفاء الشرط عنده في الحال والمآل مع الاستمرار
بالنسبة الى كل المكلفين لكن لم قلتم انه يجب ان يكون امرا بكل
ما علم الامر انتفاء الشرط عنده ونهيا عن كل ما علم الناهي انتفاء
الشرط عنده في الحال والمآل مع الاستمرار بالنسبة الى كل المكلفين
في كل الاوقات
سلمنا ان الكلام امر بكل ما علم الامر انتفاء الشرط عنده ونهي عن
كل ما علم الناهي انتفاء الشرط عنده في الحال والمآل مع الاستمرار
بالنسبة الى كل المكلفين في كل الاوقات لكن لم قلتم انه يجب ان
يكون امرا بكل ما علم الامر انتفاء الشرط عنده ونهيا عن كل ما
علم الناهي انتفاء الشرط عنده في الحال والمآل مع الاستمرار
بالنسبة الى كل المكلفين في كل الاوقات بالنسبة الى كل الاشخاص
سلمنا ان الكلام امر بكل ما علم الامر انتفاء الشرط عنده ونهي عن
كل ما علم الناهي انتفاء الشرط عنده في الحال والمآل مع الاستمرار
بالنسبة الى كل المكلفين في كل الاوقات بالنسبة الى كل الاشخاص
لكن لم قلتم انه يجب ان يكون امرا بكل ما علم الامر انتفاء الشرط
عنده ونهيا عن كل ما علم الناهي انتفاء الشرط عنده في الحال
والمآل مع الاستمرار بالنسبة الى كل المكلفين في كل الاوقات
بالنسبة الى كل الاشخاص بالنسبة الى كل الاحوال
سلمنا ان الكلام امر بكل ما علم الامر انتفاء الشرط عنده ونهي عن
كل ما علم الناهي انتفاء الشرط عنده في الحال والمآل مع الاستمرار
بالنسبة الى كل المكلفين في كل الاوقات بالنسبة الى كل الاشخاص
بالنسبة الى كل الاحوال لكن لم قلتم انه يجب ان يكون امرا بكل
ما علم الامر انتفاء الشرط عنده ونهيا عن كل ما علم الناهي انتفاء
الشرط عنده في الحال والمآل مع الاستمرار بالنسبة الى كل المكلفين
في كل الاوقات بالنسبة الى كل الاشخاص بالنسبة الى كل الاحوال
بالنسبة الى كل الاماكن
سلمنا ان الكلام امر بكل ما علم الامر انتفاء الشرط عنده ونهي عن
كل ما علم الناهي انتفاء الشرط عنده في الحال والمآل مع الاستمرار
بالنسبة الى كل المكلفين في كل الاوقات بالنسبة الى كل الاشخاص
بالنسبة الى كل الاحوال بالنسبة الى كل الاماكن لكن لم قلتم انه
يجب ان يكون امرا بكل ما علم الامر انتفاء الشرط عنده ونهيا عن
كل ما علم الناهي انتفاء الشرط عنده في الحال والمآل مع الاستمرار
بالنسبة الى كل المكلفين في كل الاوقات بالنسبة الى كل الاشخاص
بالنسبة الى كل الاحوال بالنسبة الى كل الاماكن بالنسبة الى كل
الازمنة
سلمنا ان الكلام امر بكل ما علم الامر انتفاء الشرط عنده ونهي عن
كل ما علم الناهي انتفاء الشرط عنده في الحال والمآل مع الاستمرار
بالنسبة الى كل المكلفين في كل الاوقات بالنسبة الى كل الاشخاص
بالنسبة الى كل الاحوال بالنسبة الى كل الاماكن بالنسبة الى كل
الازمنة لكن لم قلتم انه يجب ان يكون امرا بكل ما علم الامر انتفاء
الشرط عنده ونهيا عن كل ما علم الناهي انتفاء الشرط عنده في الحال
والمآل مع الاستمرار بالنسبة الى كل المكلفين في كل الاوقات
بالنسبة الى كل الاشخاص بالنسبة الى كل الاحوال بالنسبة الى كل
الاماكن بالنسبة الى كل الازمنة بالنسبة الى كل الاحوال
سلمنا ان الكلام امر بكل ما علم الامر انتفاء الشرط عنده ونهي عن
كل ما علم الناهي انتفاء الشرط عنده في الحال والمآل مع الاستمرار
بالنسبة الى كل المكلفين في كل الاوقات بالنسبة الى كل الاشخاص
بالنسبة الى كل الاحوال بالنسبة الى كل الاماكن بالنسبة الى كل
الازمنة بالنسبة الى كل الاحوال لكن لم قلتم انه يجب ان يكون
امرا بكل ما علم الامر انتفاء الشرط عنده ونهيا عن كل ما علم
الناهي انتفاء الشرط عنده في الحال والمآل مع الاستمرار بالنسبة
الى كل المكلفين في كل الاوقات بالنسبة الى كل الاشخاص بالنسبة
الى كل الاحوال بالنسبة الى كل الاماكن بالنسبة الى كل الازمنة
بالنسبة الى كل الاحوال بالنسبة الى كل الاحوال
سلمنا ان الكلام امر بكل ما علم الامر انتفاء الشرط عنده ونهي عن
كل ما علم الناهي انتفاء الشرط عنده في الحال والمآل مع الاستمرار
بالنسبة الى كل المكلفين في كل الاوقات بالنسبة الى كل الاشخاص
بالنسبة الى كل الاحوال بالنسبة الى كل الاماكن بالنسبة الى كل
الازمنة بالنسبة الى كل الاحوال بالنسبة الى كل الاحوال لكن لم
قلتم انه يجب ان يكون امرا بكل ما علم الامر انتفاء الشرط عنده
ونهيا عن كل ما علم الناهي انتفاء الشرط عنده في الحال والمآل مع
الاستمرار بالنسبة الى كل المكلفين في كل الاوقات بالنسبة الى كل
الاشخاص بالنسبة الى كل الاحوال بالنسبة الى كل الاماكن بالنسبة
الى كل الازمنة بالنسبة الى كل الاحوال بالنسبة الى كل الاحوال
سلمنا ان الكلام امر بكل ما علم الامر انتفاء الشرط عنده ونهي عن
كل ما علم الناهي انتفاء الشرط عنده في الحال والمآل مع الاستمرار
بالنسبة الى كل المكلفين في كل الاوقات بالنسبة الى كل الاشخاص
بالنسبة الى كل الاحوال بالنسبة الى كل الاماكن بالنسبة الى كل
الازمنة بالنسبة الى كل الاحوال بالنسبة الى كل الاحوال لكن لم
قلتم انه يجب ان يكون امرا بكل ما علم الامر انتفاء الشرط عنده
ونهيا عن كل ما علم الناهي انتفاء الشرط عنده في الحال والمآل مع
الاستمرار بالنسبة الى كل المكلفين في كل الاوقات بالنسبة الى كل
الاشخاص بالنسبة الى كل الاحوال بالنسبة الى كل الاماكن بالنسبة
الى كل الازمنة بالنسبة الى كل الاحوال بالنسبة الى كل الاحوال

اقول لا يخفى انه على هذا لا ينفع الا شعري في الذهاب الى الكلام النفسي
الا ان زياد ة هذه لا بد النداء المذكور في نتيجة القياس
كما ياتي ح بالنسبة الى الملفوظ فكان الواجب عليه على
ما ذكره ان يمنع كبرى القياس لشائبة الصفراء كما لها بالة
نعم لو ادعى الشيخ الاشعري كلام نفسي في مقام الانحلاص
عن الشبهة المذكورة لكان له وجه واما التزام امر غير
جواب اريد لا يندفع به ومع ذلك هو نفسه

كلام الله تعالى حقيقة وكلام الجارحة والتحرك بما يهوي كلام الله تعالى حقيقة وكذا
المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى فساده على المتفطنين في الام
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على ان الراد به المعنى الذي يكون الكلام النفسي عبارة
اما شامل للفظ والمعنى جميعا فاما بان الله تعالى وهو المكتوب في المصاحف
والمكتوب بالاسن المحفوظ في الصدور والمكتوب وغير الكتابة والمقروء
القراءة والمحفوظ غير المحفظ ومما يقال من ان الحروف والالفاظ ليست قديمة منها
قيل في جوابه ان ذلك الترتيب انما يوجد في التلفظ لعدم مساعدة الالة والاداة الا
على الحدوث يجب حملها على ما حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام
جمعا بين الادلة وقد يقال بعض المتاخرين بالقول وقد قيل ان محمد بن عبد
الكريم الشهرستاني ذهب اليه في نهاية الاقدام وبعضهم انكره اما اولا فلان
هذا هو الذي ذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما يصير احد هذه
الاشياء بحسب التعلق وبهذه الاوصاف لا تطبق على الكلام اللفظي وانما يصح تقسيمه
على المعنى القابل للفظ بضرب من التكثير واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ
فالمراد بالحركة الحركة
الى الكلام الثاني للفظ هذا فلا
وحاصله انه يكفي الاتحاد
هذا امتنع على تسليم كلامه نعم قايم
فالمراد بالحركة ما يعم الحركة
موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة وهو مستلزم من قبيل ان يقال الحركة
اي الكلام لا اصل له

توجد في بعض الموضوعات من غير ترتيب وتعاقب بين اجزائها

واما ثالثا فلانه يؤدي الى انه يكون الفرق بين ما يقوم بالقاري

من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تع باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها

بسبب قصور الالة فحقق هذا الفرق ان اوجب اختلافا في الحقيقة فلا

يكون القايم بذاته تع من جنس الالفاظ وان لم يوجب ذلك فهما

يقوم بالقاري وما يقوم بذاته تع حقيقة واحدة والتفاوت بينهما

انما يكون بالاجتماع وعدمه الذين هما عارضان من عوارض

الحقيقة الواحدة كان بعض صفات الحقيقة لا تع مجانسا لصفات

المخلوقات واما ثانيا فلان لزوم ما ذكره من الفاسد وهو

فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله تع انما هو

اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام

الله تع بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته بل هو دال على

الصفة القائمة بذاته تع لا يجوز تكفيره اصلا وهو مذهب اكثر

الاشاعرة ما خلا الحصري وموافقيه وما علم من الدين كون

ما بين الدفتين كلام الله حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا

والمفروض خلافه فيما يلزم الوقوع فيما هو عنه وهو كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تع

فافهم

وهو ايضا باطل حيث ان لا شبهة في ان الصفات فليراجع المقام ان اردت الرضوع بالانصاف

هذا بالنظر الى الدال المنزل والمخلوق في اللوح او على جبرائيل او الرسول عليهما السلام او بالنظر الى المدلول للبا بالنظر الى الشئ المخصوص وهو والا فالحكم غير صحيح فتفطن

على ماهو كلام الله تع حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تع وكيف

يدعى انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقله عن اصحابه

وكيف يزعم ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ماهو

من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك وانتا

خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على اللفظ بل

ناظم الى قوله والادلة الدالة

يرجع الى الملفوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق النسخ باللفظ به

كما نسخ حكمه وبقي تلاوته ولنا في تحقيق الكلام يتوقف

على تمهيد مقدمة هي ان مبداء الكلام النفسي فينا صفة تتمكن بها

من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود

وهذه الصفة لخرس وهي مبداء الكلام النفسي وهي غير العلم فانها

قد تتخلف عن العلم فانه كلام الغير معلوم لنا وقد تتعلق به علمنا

ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كلامنا بل كلامنا هو الكلمات

التي نتبناها في خيالنا لا غير وما نتبنه غيرنا فهو كلام الغير

واذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تع هو الكلمات التي يتبناها

في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبداء تاليفها وترتيبها

الذي اشار اليها الشارح عند قوله

فالنسخ

ولنا بالملفوظ ايضا

فقط فكيف يكون

الادلة كلها على

لا ذاته فلا يلزم

حدوث ذاته

الذي يعلم العالم بمن قام به العلم

يلزم ان يكون كلامه تعالى

الصورة المذكورة

قبل ان العلم ما انفك

عن الكلام مع تبدل

في الصورة المذكورة

وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمي
اي الصفة التكلم القايم بذاته تع قديمة
ازلية بل الكلام بمعنى الكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها
اي بسبب كائنات مع الله تع او من غيره
العلمي وليس كلام الله تعالى الا مارتبه الله تع بنفسه من غير واسطة
والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما
التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهو بحسب هذا الوجود كلام
ويتحدث بعضها ببعض
لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل
ما يلزم على مذهب المعتزلة من كونه كلاما تع فاعلا بغيره وعلى مذهب
الكرامية من كونه تع محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم
الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى
ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من انه الالفاظ والحروف
اشارة الى انه لا يريد هذا على مقصوده هو يوسف
ليست كلام الله تع بل معانيها وعلى ما اول به المصنف كلام الشيخ
من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته
تع من غير ترتب والترتب فيما لا تقوم الا له فانه يؤدي
الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتبه المصنف على
اي على ذلك الوجه المذكور
متقدمي الاشاعرة من المحدثات فان المتحدث يتم بكلمة

اقول هذا الوجه غير سالم عما اورد
على كلام المحصل من ان كلام الله
غير متحدث بل هو في قرعته
اذ ليس المتحدث الا مع انه الكلمات غير متعاقبة
على ما صرح به ايضا في الملاخص
والامور تنتفي التقدم والتاخر
والانصاف ان تحقيق الكلام
ما يقتضيه ان القول بالتوقف
في هذا هو الذي يقتضيه كلام الشيخ
الرئيس لا ما ذهب اليه
ذكره المحصل وما ذكره الشارح
مما ذكره المصنف

وما يلزم عليهم هو الذي يذكره الشارح بقوله
ما رتبه المصنف على متقدمي الاشاعرة من
المحدثات وفصل بينها بقوله وعلى
ما اول به المحصل كلام الشيخ
لتطابق ما بحث
المحشون

كلام الله تع وانما كتبه ما بايدي الدفتين كلام الله تع يكون
كاتبا رما يكتبه اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون
كفرا في حق القرآن اذ ليس معنى كونه هذا المكتوب كلام الله تع
الا ان ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي ولعل المتأمل
الصادق يرفض النصب والجدال يشهد بحقية هذا المقال

واسمائه توقيفية اي لا يجوز اطلاق اسم عليه عالم بريه
اذنه الشارع قال في المواقف ليس الكلام في اسماء الاعلام
الموضوعة في اللغات وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من
الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل
كالعالم والقادر وغيرهما
العقل على اتصافه بها جاز اطلاقه عليه سواء ورد بذلك
الاطلاق اذنه شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال
القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تع
جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا
يليق بكبريائه ثم منهم من جوز ان يطلق عليه لفظ العارف
لان المعرفة قد يراد بها علم سبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان

قال امام الحرمين على الجوازو
عدم الحكم بالنسبة ولكل منهما
حكم شرعي لا يثبت الا بالاذن
شرعي والقياس انما يجري في
العمليات دون الاسماء
والصفات واجيب بان
التسمية من باب العمليات
وافعال اللسان

عن
الاخلاف في جواز اطلاق الاسماء
والصفات على الله تع اذا دل دليل على ثبوت معناها
الشرع وعدم جوازه اذا ورد نفيه والخلاف
فيما لم يرد اذن ولا منع وكان هو مما يوصف به نفسه
ولم يكن اطلاقه موهما لما لا يستحيل في حقه تع فعنده
لا يجوز وعند المعتزلة يجوز والباقلاني القاضي
ابو بكر يتوقف امام الجواز على ورود الاذن
الغزالي قال لا يجوز دون الاذن وهو عائد الى
معنى زائد على الذات وتشهد هذا بدل على
نفس الذات وتشهد هذا بدل على الاذن
اسما للمعبود والكتاب اسما للمكتوب والتميم
اسما عاما من العطاء وباسماء الزمان
والمكان ولعل المتكلم يلتزم كونها ولو كان
اسما فقد النحاة لنا انه لا يجوز ان يسمى
النبي صلعم عالما ليس من اسمائه بالاتفاق مع
واحد من افراد الناس بايم يسمى به الا
ما اقتضاه فالباري اولى فالعالم اهل كل
لقد يستعمونه بايم مختص بالفقهاء كفقهاء
خداي وشكري وشاع ذكر من غير تكبير
فكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا
على الاذن الشرعي وهذا ما يقال
انه لا خلاف فيما يراد في الاسماء الواردة
في الشرع شرع المقاصد

اسمه الله تع بالعربية بالله
وبالسريانية علها وبالعبرية
اهيا اشر اهيا وبالفارسية خدا
وبالتركية
البلد وبالفارسية زنده وتركي
باباد وبالرومية
الاخرس وبالعبرية اوفاريم

والذي وجد بخط المحقق في الكشف ورد الصحيح ان الاسماء ما دل على المسمى
ونسبه في شرح التلويح الى اكثر النحاة وفي شرح المواقف الى المحققين

لان الفقه وهو غرض المتكلم من كلامه وذلك امر شريف بالنسبة الى الجزئيات
والالفاظ العاقلة لانه العلم بما ينفع في الآخرة على ما ينبغي فيأخذ
من العقل واما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ملازمة شيخ
والالفاظ الغلظ لانه الفطانة سرعة ادراك ما يراد فرضه
على السامع فيكون مسبوقة بالجهل والالفاظ الطيبة لان الطيب
علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي وما نفع
من مهمات الامور ما لا يسوغ في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع ذلك الايهام
من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ
الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار
للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلا لتعظيم الخطر فلا يجوز
لاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاشعار
الى اذنه الشرعي انتهى وذهب الامام الغزالي الى جواز اطلاق
ما علم انصافه تعالى بدعي طريق التوصيف دون التسمية لانه
اجراء الصفة اخبارا بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت
المدلول الا ما منع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى

كلام الموقفة شرح مر

ط هذه الامثلة المذكورة انما تكفي عما في قيد
تأويلها كما مر لو كان كل مراد منع ان يتبع
الا ما جيء به وليس كذلك فقد يراد بها حكم
قد يراد بها حكم غير مغلوط حتى قال
قد فائدة فقد يطلق مراد للعام ولم يطلق
صحة اطلاق الامثلة المذكورة على ما مر

ط قوله في ذلك اي في عدم التوقيف

الظاهر مراد الشيخ انه لا بد من التوقيف
بعد الاشعار بالتعظيم وبعد عدم الايهام
فحينئذ يجوز الاكتفاء بعدم الايهام بمبلغ
ادراكنا فكل ما لا يجوز الاكتفاء به
مع الاشعار بالتعظيم لا يجوز

اعلم ان الاقوال الممكنة في
مسئلة المعاد الجسماني فقط وهو قول
بثبوت المعاد الجسماني النافي للنفس الناطقة
اكثر المتكلمين المعاد الروحاني فقط
والثاني بثبوت المعاد الآخرين والثالث
وهو قول الفلاسفة انكروا المعادين
بثبوتهما معا وهو قول الدواني في بعض
كالجبي والقرمي والراغب في بعض
وهم من قدماء المعتزلة وكثير من الصوفية
منازي الامامية وكثير من الصوفية هو
فانهم قالوا النفس ناطقة وجسمانية
النفس الناطقة هي المكلف والمطيع
والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن
منها يجب مجازاة النفس بما فيه
بعد فساد البدن فاذا اراد الله
حشر الخلايق خلق لكل واحد من
الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف
فيه كما كان في الدنيا والدليل عندهم
على ثبوت شيء منها قول القدماء
من الفلاسفة الطبيعيين والالهيين
التوقف في اكثر الاقسام وهذا نقل
عن جالينوس فانه قال لم يتبين
لي ان النفس هل هي المزاج او تعدم
عند الموت فيستحيل اعادتها او
هي جوهر باق بعد البدن فيمكن
اعادته

اعادة الجسماني يتوقف على
اعادة المعدوم عندهم يقول
بانعدام الاجسام ويقول
بانه فناها عبارة عن تفريق
اجزائها واختلاط بعضها ببعض
بحيث لا يتميز كل جزء عما
كان عليه قبله فيعيد ابراهيم عم
في احياء الطيور هو جائز
عندنا وعند مشايخ المعتزلة
لكن عندهم المعدوم شيء فاذا
عدم الوجود بقي ذاته
بخصوصه فامكن تألفها
بعد وعندنا ينتفي بالكلية
مع امكانه العادة فلا
الفلاسفة و اثبتوا
المنكرين للمعاد الجسماني
و بعض الكرامية والبا
الحسين البصري و
محمود الخوارزمي من
المعتزلة فان هؤلاء

ولا ولاية عليه الآلاب والمالك ومن يجري مجراهما ويقع
منزه عما يتصرف فيه هذا كلامه ويشكل ذلك بلفظ خداي و
تنكري واشالها في سائر اللغات مع شيوعها من غير نكير
اللهم الا ان يقال ان لفظ خداي معناه خداآينده اي الموجود
بذاته وح يكون مراده من الواجب الوجود كما ذكره الامام
الرازي في بعض تصانيفه ويقال مثل ذلك في اسمائه بحسب سايير
اللغات انه الكل واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم
واشالها فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية
والمعاد اي الجسماني فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع
اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره حق باجماع اهل
الملل الثلث وبشهادة نصوص القرآن في المواضع المعتدة بحيث
لا يقبل التأويل كقوله او لم ير الانسان انا خلقناه من نطفة
فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من
يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة
وهو بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الآية في

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

في ابي ابن خلف خاصم النبي صلعم واتاه بعظم فدريم وبلى
وفتته بيده وقال يا محمد اترى الله يحي هذا بعد ما رم فقال عليه
السلام نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذه مما يقطع عرف
التأويل بالكلية وكذلك قال الامام الخ يضاف انه لا يمكن
الجمع بين الايمان بما جاء به النبي عليه السلام وبين انكار الحشر
الجسماني قلت ولا الجمع بينهما لعقول بتقدم العالم على ما يقوله
الفلاسفة وبين الحشر الجسماني كما نعقل من الناطقة
على هذا التقدير غير متناهية فيستدعي حشرها جميعا ابدا نا
غير متناهية واما كنة غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد
بالبرهان وباعترافهم بحشر الاجساد ويعاد فيها الارواح
باعادة البدلية المعدوم بعينه عند بعض المتكلمين بل اكثرهم
او بان يجمع اجزاء المتفرقة لما كانت اولا عند بعضهم وهم
الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم مع موافقة للفلاسفة
وهم يدعون بداهة استحالته ويزعمون انه اقامة الدليل
للتنبيه عليها منها ما ذكره ابن سينا في التعليقات انه لو اوجد

الا ترى ان الانصاف ان الاجزاء الاصلية هي الاجزاء
الباقية من اول العمر الى آخره
وقال بعض الاجزاء الاصلية هي الاجزاء
الاصلية من اول الخلقة الى ان تتعلق
بها الروح قوة كما ان

ولا يكفي الانصاف انه للاجماع المنعقد
العلماء على بطلانه بل يجب ان يقال
لان الانصاف يلزم الايمان بما جاء
به النبي مع قطعنا بهذا العلم البديهي
لان الانصاف فلان لا يحتاج الى التسليم لقوله
عالم بعدة الاشياء فاذا علمنا ان العلم البديهي

وفي التاكيد المخلد وابو الحسن البصري بعض
الكرامية ومحمود لجواز ترك من اطفولة
فان هو لاد والا كانوا مسلمين
مضرين بالعقاب لكن ما لكي يكره
جواز اعادة المعدوم بعينه ويقولون
بجمع الخ

ولموافقة الظواهر بمجرد
عدم جواز اعادة المعدوم
بعينه والا فالملكة لا
يقولون بها يحتاج الاجزاء
المحترقة ايضا لانهم قائلون
بحشر الاجساد مطلقا
لقولهم بتقدم العالم

نتاهي جواز الاعادة انما لا يختص وجوده
التناهي بذاته ولا لوازمه والا لم يوجد
ابتداء بل بامكانه من قبيل المتضايفات لانه
مقتضى الذات ولوازمه
بحسب الازمنة وهو الظهور فان قبل
العدم اخص من الوجود لصلاحيته طريان
من امكان اللحم امكان الاخص امتناع الاعم فلا يلزم
امتناع الاخص امتناع اللحم فجاز ان
يمتنع وجوده لعدم ما ذاته او لوازمه
ولا يمتنع وجوده مطلقا فان الوجود
امر واحد غير متكثر فاذا
الواجد ابداء واعادة بحسب
ذاته وحقيقته لا يختلف
الاضافة

الشيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت آخر وعلم

ذلك او شوهد علم ان الوجود واحد واما اذا عدم

فليكن الوجود السابق آ وليكن المعاد الذي حدث ب

وليكن المحدث الجديد ج وليكن ب ج في الحدوث و

والزمان وغير ذلك ولا يخالف الا بالعدد فلا يتميز ب

عن ج في استحقاق ان يكون آ منسوبا اليه دون ج فانه

الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي تنظر

هل يمكن ان يختلفا فيها او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس

ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فاذن قيل انا هو

اولى لب دون ج لانه كان لب دون ج فهو نفس هذه

النسبة وهل واخذ المطلوب في بيان نفسه بل يقول الخصم انما

كان لب بل اذا صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد فيعدم

من حيث هو موجود ويبقى من حيث هو ذاته بعينه ذاتا

ولم ينعدم من حيث هو ذات ثم اذا اعيد اليه الوجود امكن

ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجوه اخر واذا لم نسلم



ذلك ولم يجعل المعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحالين

مستحيلا لان يكون له الوجود اسبق دون الحادث الآخر

اما ان يكون كل منهما معادا او اذا كان المحمولان الاثنان يوجبان

كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان

استمر بوجود واحد او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار

الموضوع الواحد القابل موجودا او ذاتا شيئا واحدا بحسب اعتبار

المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي

الاشيئين الصرفة لا غير هذا كلام وبرهانه يجالج الاوهام انه اذا عدم

في الخارج بقي في نفسه الامر بحسب وجوده في الذهن فيحفظ وحدته

ذلك الوجود كما لو كان ثابتا في العدم ووجه التقصي ان الموجود

في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية و

اتحادها مع الوجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عنه فليست اياه

مطلقا بالفعل وايضا كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبدأ

المفروض موجود فيه ايضا فليس نسبة الموجود الثاني الى المعدوم

السابق الوجود اولى من نسبته الى المبدأ المفروض فتامل فانه

دقيق وبالتامل حقيق ومنها لو اعيد المعدوم لم يخل العدم

بين الشيئين ونقول فان الموجود سابقا ولاحقا شيء واحد

هذا هو الدليل عند من يرى ان نفي الشيء يكفي في تحققه العين ويكفي تعلقه له وعند فاضل المناظر هذا هو الدليل اضرب ليس لاحد ان يدخل المناظر اعني ج فيه بخلاف الاول والثاني اضرب لمنع المقدمة قوله وبالتالي هو اشارة الى ضرب الاوهام اه تكلف عليه ظهر الكليم فيكون حدا فقوله والنقيض كما اه اثبات لها لا لصحيح المقدمة عدم اولويته بوجه ثبت المقدمة فصل المقدمة ويمكن ان يقال بوجه ثبت المقدمة المعدوم بصريحها وهو انه لما كان الانشطار مشتركا بين ج العدم والوجود وبين ب العادم الاشتراك في الماهية وباق العوارض فنسبة الكل متساوية وج يكون على السوية من الوجود والعدم ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الموجود الخارجي كذلك المعدوم اه ايضا ثم وقع في الصورة الاولى من الشكل الاول ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الموجود الخارجي مذهب من يقول اه المحفوظ في الذهن هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية وهو مجرد عن العوارض الخارجية فاقترانها عند الوجود بلا شعور بالتغاير بين الشيء ونفسه فاذا وقع العدم بين الوجودين فكانه وقع بين متغايرين وهو ممنوع بالضرورة للانه لابد للتعلل من طرفين متغايرين فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله ولا يكون الاتحاد وهو المبدأ بعينه فلا يكون المعدوم المعاد بعينه سوى ان كان موجودا في زمان اضيف الى العدم ههنا وهو الوجود في زمان اضيف الى العدم زال عنه ذلك الوجود وهذا يبين ان التعلل بحسب زمان ثالث ومن هذا تبين ان الوجود الحقيقة اعاهو لزمان بحيث لا يتعلل الى العدم والواحد اذا اعتبر نسب هذا التعلل مجازا كما اه اعتبار التغاير في الوجود بحسب زمانية سر ع ف

ذلك ولم يجعل المعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحالتين

مستحقا لان يكون له الوجود الثابت دون الحادث الآخر بل

اما ان يكون كل منهما معادا او اذا كان الوجود الاثنان يوجبان

كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما بين نفسه مع الآخر فان

استمر موضوعا واحدا او ذاتا ثابتة في احدة كان باعتبار

الموضوع الواحد القائم موجود او ذا اشياء واصل بحسب اعتبار

المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي

الاشتباه الصرفة لاغير هذا كلام ربما يجانح الاوهام انه اذا عدم

في الخارج بقي في نفس الامر بحسب وجوده الذهني فيحفظ وحدته

ذلك الوجود كما لو كان ثابتا في العدم بوجه التقصي ان الموجود

في الذهن بالحقيقة هو الصورة المكتشفة بالمشخصات الذهنية و

اتحادها مع الوجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عنه فليست اياه

مطلقا بالفعل وايضا كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبدأ

المفروض موجود فيه ايضا فليس نسبة الوجود الثاني الى المعدوم

السابق الوجود اولى من نسبته الى المبدأ المفروض فتامل فانه

دقيق وبالتامل حقيق ومنها لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم

بين الشيء ونفسه فان الموجود مستحقا ولا حقا شيء واحد

هذا هو بل عند من زعم انه هو اثبت حكم

العين وقد اضرب عنه لا دخل للمناقشة

هذا هو بل اضرب عنه لا دخل للمناقشة

اعني حيث

قوله وربما يجاب الاوهام اشارة الى ضعف المنع

تلك على ما ذكره المحقق فيكون جدلا وقوله وايضا كان اه

اثبات لها المعدوم عدما والقول بوجه ثبت المقدمة

فصل المنع ويمكن ان يقال بوجه آخر هو ان

يصح اتصافه بها والعدم ايضا مشترك بين

البداء والمعاد ضرورة ان الكل من وجه يكون على السوية من

العدم الاصلي ولعل هذا هو مراد من قال

كذلك المعاد اه ايضا ثم انه لا يخفى

مذهب من يجعل اه المحفوظ نفسه مع

في الصورة الباقية هذه المحفوظة فاقترانها عبد الرحمن

بل هو بعينه في الوجود بل كانه وقع بين الشيء و

فاذا وقع البداء بين الوجودين من طرفين متغايرين

وهو مما لا ضرورة له لانه لا بد للتخلل

فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبل فلا يكون المعاد

اللهم الا ان يقال ان هذا هو البداء بعينه

بعينه هذا سوى ان كان موجودا في زمان اضيف

العدم هنا ما سوى ان كان موجودا في زمان اضيف

زال عند ذلك الوجود في زمان اضيف العدم

زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب

الحقيقة انما هو لزمان بين زمان الوجود والعدم

وبوجه اذا اعتبر بحسب هذا التخلل

مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود

بحسب زمانية سرح عواقف

ولورد عليه ان اللازم تحلل العدم بين وجود الشئ الواحد ف
استحالة اول المسئلة ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشئ
على الشئ مطلقا عبارة عن كون وجود الشئ الاول متقدما على
وجود الشئ الثانى واعتبرد لكر بالدور فانه يستلزم تقدم
الشئ على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجوده
نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم
العقل ببطلان تقدم الشئ على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم فى الدور
يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا استحال اعادة
المعدوم تعين الوجه الثانى وهو ان يكون الاعادة بجميع الاجزاء
المتفرقة وتاليفها كما كانت اولا لا يقال لو ثبت استحالة اعادة الشخص
المعدوم لزم بطلان الوجه الثانى ايضا لان اجزاء البدن
كبدن زيد مثلا وان لم يكن لها جزء صورى لا يكون بدن زيد الا
بشرط اجتماع خاص وبشكل معين فاذا تفرقت اجزاؤه
وانتفى الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا
اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل بعينهما اولا
على الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثانى لا يكون المعاد
بعينه هو البدن الاول بل مثله وح يكون ثنا سمحا وعن ثم قيل

ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قول راسخ لانا نقول انما
يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء
الاصلية للبدن الاول واما اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة
الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان سمي ذلك تناسخا
كان مجرد اصطلاح فان الذي دل على استحالة الدليل تعلق نفس زيد
ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن
المؤلف من اجزاء الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل
السابق فهو الذي نفيته بالحشر الجسماني وكون الشكل و
الاجتماع بالشخص غير الشكل الاول والاجتماع السابق
لا يقدح في المقوم هو حشر الاشخاص الانسانية باعيانها
فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول
عمره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤخذ شرعا وعرفا بعد
التبدل بما لزمه قبل فلما لا يتوهم اذ في ذلك تناسخا لا يسمى
ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان كان الشكل الثاني مخالفا
للشكل الاول كما ورد في الحديث انه يحشر المتكبرون كامثال
الذر وان خرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد مرد
مكحلون
والحاصل ان معاد الجسماني عبارة عن عود النفس الى البدن هو ذلك

البدن بحسب الشرع والعرف ومثل ذلك البدل والمغايرات
التي لا تقدح في الوحدة بحسب الشرع والعرف لا تقدح في كون
المحشور هو المبدأ فافهم ذلك واعلم ان معاد الجسماني
مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره واما معاد الروحاني
اعني التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات والآلام
العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره منعا
شرعيا ولا عقليا من اثباته قال الامام في بعض اما القائلون
بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد اراد وا ان يجمعوا بين
الحكمة والشريعة فقالوا اول العقل على ان سعادة الارواح
بمعرفة الله ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات
والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان
الانسان مع كونه في استيفاء هذه اللذات تجلى انوار
عالم القدس لا يمكن ان يلتفت الى شئ من اللذات الجسمانية
ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكن ان يلتفت
الى اللذات الروحانية وانما تتعذر هذا الجمع لكون الارواح
البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت وعادت
من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى

قادرة
الابدان مرة ثانية كانت قوته على الجمع بين الامور المتضادة
في ان هذه الحالة القصوى من مراتب السعادات قلت يسيل
هذا الكلام مشعر بان اثبات الروحانية انما هو من حيث الجمع
هذا كلام الامام
بعد اثبات الجسمانية
دون النقل
هذا الجمع شد جمع الشيخ
بسطه في كتاب المعاد وبالغ فيه واقام الدلائل من عنده على نفيه قال
في اول كتاب النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم ان المعاد حق ما هو
مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة
وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيراته
وشروره معلومة لا تحتاج الى ان تعلم وقد بسطت الشريعة
الحقة التي اتانا بها سيدنا محمد عليه السلام حال السعادة والشقاوة
التي تجب الابدان وبعضه سايدرك بالعقل والقياس البرهاني
وقد صدقه النبوة وهو الشقاوة والسعادة اثبات
بالقياس وان كان الاوهام منا تقصر عن تصورها الآن
وسياق هذا الكلام مشعر بان اثبات المعاد الجسماني ليس
من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل
النقلي ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم ان اثبات من المسائل

ظلمانية وعلى هذا يندفع به شبهة المعتزلة وهي ان الاعمال
اعراض وقد عدمت فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا
يمكن وزنها وعلى تقدير امكانه مقادير لها معلومة لله تع فوزنا
عبث ووجه الاندفاع ظ والحكمة في الوزن مثل الحكمة في الحساب
مع انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله تع غير
معللة بالاغراض ولا يجب شئ والميزان عند بعض السلف
واحد له كفتان ولسان وله ساقان وروي بهذا الحديث و
بلفظ الجمع في قوله تع ونضع الموازين القسط للاستظلام
وقيل المخلوق ميزان وخلق الجنة والنار اي هما مخلوقتان
الآن لقوله تع اعدت للمتقين واتقوا النار التي اعدت للكافرين
ولقصة آدم وحوا ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون
على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى
عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عم سقف الجنة
عرش الرحمان وان النار تحت الارضين وقالت المعتزلة
انهما ليستا مخلوقتين الآن بل تخلقان يوم الجزاء لانهما لو كانتا
موجودتين فاما في عالم الافلاك او في عالم العناصر او في عالم
آخر والكل باطل اما الاولان فلانه ورد في التنزيل ان عرض الجنة

وقيل ويمكن ان يقال ان الموازين جمع ميزان وهو
معروف والعدل الذي وصف الموازين
عند الله تع وفيه لان توصيف الاباء وافراد القسط
بالقسط بابان كل الاباء بمقدار وصف به
ميزان الموازين جميع لانه بمقدار وصف به
مبالغة كما قيل حاجي دوراكي
وتقدم في اعتقاد
ورسوله وعلم بكل مخلوقا
بل يمكن معه حقيقة فانه قبل جاز ان
المبالغة تحقيقها آلة الوزن وقيل
فيها الاصلية الصور وغيرها
الحكمة بيان وجه
الاتيان على ان قوله تع عند سدرة المنتهى
الحكمة في ان الجنة الماوى وقيل بانها
المخلوقة حالا ان الجنة
ان تعالى يجوز ان يكون
صدرة المنتهى

كعرض السموات والارض فكيف يوجد الجنة والنار معا فيهما و
اما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما والجواب منع امتناع
الخلاء بينهما وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون الفرجة مملوة
بجسم اخر قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت
العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات
والارض من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم
بان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح فالحكمة في خلق
الجنة والنار المجازات بالثواب والعقاب وذلك غير واقع
قبل القيمة اجماعا من المسلمين فلا فائدة في خلقهما الآن فيكون
ممتنعا والجواب انه لا يجب عليه رعاية الحكمة والمصلحة عندنا
ولئن سلمنا فلانم انحصار الفائدة في المجازات ولئن سلم
فلانم انه غير واقع قبل يوم القيمة اذ قد ورد في الحديث انه يفتح
للمؤمن في قبره باب الى الجنة وللكافر باب الى النار وان المؤمن
يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه المكروه من النار
ويخلد اهل الجنة في الجنة واما الكافر فيخلد في النار مطلقا
وقال الجاحظ وعبد العزيز ان دوام العذاب انما هو في
حق الكافر المعاند دون المبالغ في الاجتهاد الساعي بقدر وسعه

يرد عليه انه لا مجازات قبل آدم عليه السلام فيلزم على تقديركم عدم الخلود عن المجازات قبل آدم فيعود المحذور

ان الحي الكافر يعذب بالنار اتفاق والمسلم منه ثواب بالجنة كالانبياء الاان لهم جنة ورؤيته تعالى وقف في كيفية ثوابهم لان الله تعالى لم يبينه في القرآن ثوابهم مجمل

سواء كان معاندا او بالغا في الاجتهاد

المنذري

وان

وان
ولن

771

وان لم يعهد الله اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا
الا وسعها وفي المعتقد للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه
بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة
والاجماع قبل ظهور المخالف في على ان الكفار كلهم مخلدون
في النار وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة بعد ان يعذب
عصاتهم بقدر المعصية ويعفى عنهم واما الاطفال فالجمهور
على ان اطفال المشركين في النار لما روى ان خديجة رضي الله عنها
سألت النبي ﷺ عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال
هم في النار وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة لما تقدير
بلوغه ففي الجنة ومن علم الله منه الكفر والعصيان ففي النار و
قال النووي في شرح صحيح مسلم الصحيح انهم من اصحاب الجنة
من اهل الجنة وقال المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم خدام اهل
الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا
ما كنتم تعملون قلت هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام اهل
الجنة فلا بد لهم من دليل اخر ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة
في النار وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج بل
يخرج اخرا الى الجنة تفضلا لا وجوبا والدليل على عدم خلودهم

قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير و
رؤيته لا يكون قبل دخول النار اجماعا فيكون بعد خروجه
فلا يكون مخلدا فيها ولقوله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله
الا الله دخل الجنة والايات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة
محمولة على المكث الطويل جمعا بين الايات فان الخلود حقيقة
في المكث الطويل اعم من ان يكون معه الدوام ولا وقالت المعتزلة
ان صاحب الكبيرة ان لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج
انه ليس بمؤمن بل مرتكب الكبيرة كافر واختلف العلماء في تقريف
الكبيرة فقيل ما قرن به حد وهو قاصر وقيل ما قرن به حد او لعن
او وعيد بنص الكتاب والسنة او علم مفسدته كمفسدة
ما قرن به احد الثلاثة او اكثر منه او اشعر باستحقاق فاعله
بالدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكبائر كما لو قرن
بعقد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق حدا او وطئ
زوجته وهو يظنها اجنبية وقال المزوني من اصحاب الشافعي
رضي الله عنه الكبائر بهذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا
واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف
وشرب كل مسكر يلحق الخمر وشرط في الغصب ان يبلغ دينارا او

778

وضم اليها شهادة الزور واكل الربوا والافطار في شهر
رمضان بلا عذر والجبن والفاجر وقطع الرحم وعقوق الوالدين
والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة في الكيل
والوزن وتقدم الصلوة عما وقتها وتأخيرها عن وقتها
بلا عذر وضرب المسلم بغير حق وقذفه الكذب على النبي صلى
الله عليه وسلم عمدا وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر
واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية
عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر مع القدرة ونسيان القران بعد تعلمه واحراق
الحيوان بالنار واستيفاء المراة من الزوج بالسبب والكسل
من رحمة الله والامن من مكره والهانة اهل العلم و
حملة القران والظهار واكل لحم الخنزير وفي وجه تاخير
صلوة واحدة الا ان يجمع من وقتها ليس بكبيرة واغا يرد
به لو اعتاد به والله يعفو عن الصغاير والكباير بلا توبة
والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المواخذة
جائز لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة

كذلك فيلزم تساوي ما نفى عنه الغفران وما اثبت له و
الشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات حق لمن له الرحمن
من الانبيا والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع
الشفاعة الا لمن اذن له الرحمن ورضي له قولا وقوله تعالى من ذا
الذي يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن
الكبائر بدون التوبة لم يجز الشفاعة فيها لرفع الدرجات
وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من امته لقوله
عليه السلام اذخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو حديث
صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة وانكارهم الشفاعة في اهل
الكبائر مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
ولا يقبل منها شفاعة واجيب عنه بمخصوص دلالة على العموم في الا
شخاص في الاصول ولئن سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا
بين الادلة وهو شفيع فيهم اي مقبول الشفاعة قيل هو صلى الله
عليه وسلم شفيع في جميع الجن والانس الآن شفاعته في الكفار
لتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم اهوال يوم القيمة وللمؤمنين
للعفو ورفع الدرجات فشفاعته عامة كما قال الله تعالى وما ارسلناك
الا رحمة للعالمين ولا يرد مطلوبه كقوله تعالى ولسوف يعطيك
ربك

الجنائز والمشارات لهم شافعة كل بحسبهم
واطعامهم واسقاهم وكذا الصدقات و
الزكوة والطاعات حتى الرباط في السبيل
والساجد وبالطاعات لاهلها
وشرابها المكفرة فيما شفيع لاهلها

منها حال اعطاء الكتاب ومنها حال الوقوف
في الصراط او في الميزان ومنها حال
خلل الامر بالنار وقد ذكر كل

بقي الالام لو دلا على ان على العموم
بلزم تخصيصه بالكفار فلا يلزم
فيجب التخصيص بالكفار جمعا بين الادلة
التناقض بين قوله يومئذ لا تنفع الشفاعة وقوله سيعطيك ربك
تخصيصها الخ

لا اذن له

جامعة الثقلين للعلوم الشرعية

ربك فمن ضرورة ما ورد في الحديث ان الله يقول لم اشفع
وسل تعط وهو عليه السلام لا يرضى
ذرة من الايمان من النار وهذا هو الشفاعة الكبرى التي خص
بعض العلماء المقام المحمودية وعذاب القبر للمؤمن من الفاسق
والكافر حق لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم
الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقوله تعالى على
سبيل الحكاية ربنا امتنا اثنتين واحدة من الاماتتين والاحيا
ثنين الاماتة الاولى ثم احيا في القبر ثم الاماتة فيه بعد سؤال
منكر ونكير ثم الاحياء للحشر ولقوله عليه السلام ان احدكم
اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة
فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك
حتى يبعثك الله يوم القيمة وقوله عليه السلام استنزهوا
من البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله عليه السلام
القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران
ونقل العلامة التفتازاني عن السيد ابي شجاع ان الصبيان
يسئلون وكذا الانبياء عليهم السلام وقيل ان الانبياء لا يسئلون
لان السؤال علما ورد في الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه

واعلم انه في الاية الكريمة بالتعبير احدها
اسلوب طريق الكناية فان الغرض كناية
عن الاحراق وقد بين في علم البيان ان الكناية
ابلغ من التصريح والثانية اسلوب طريق القلب
اذ الاصل ان يقال النار يعرضون عليها وهو
اسلوك طريق القلب مبالغة لشبه
في اصله على ما قالوا اهـ

واحيتنا اثنتين
ووجه الاستدلال على عذاب القبر
بها ان عطف هذه الاية عذاب
يوم القيمة على العذاب الذي يدل
العرض على النار صباحا ومساء
وذلك دليل على ان العرض غير عذاب
القيمة ولا شبهة في ان الموتى
قبل الاشارة من القبور الواقع
في ذكر اليوم كما مر اهـ مواقف

ولا يعقل السؤال عن النبي من نفس النبي وانت خبير بانه لا
يدل على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط
وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر واختلف
المعتزلة والروافض
المنكرون في عذاب القبر فانكرت قوم منهم بالكلية واثبته اخرون
ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء
المشوش
حسين الصالحي من المعتزلة وابن حريز البصري وطائفة من الكرامية
وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالعقل بل
قال يجمع الآلام في جسده فاذا احشر احس بها دفعة وهذا
انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحياء لكن
من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح
وهم الاشاعرة
معا ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة فيه حتى ان الماء كول في بطن الحيوانات
يحيى ويسئل وينعم ويعذب ولا ينبغي ان ينكر لان من اخفى
النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والتنعيم قال
الامام الغزالي في الاحياء واعلم ان لك ثلث مقامات في التصديق
باشال هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق
بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنا لا نشاهد ذلك
فان هذا العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية و
كل ما يتعلق بالاخرة فهو من عالم الملكوت اما ترى ان الصحابة

الفرق بين الثالث والرابع ان الثالث انما هو في الغائب الذي لا يدرك بالحواس والرابع في الغائب الذي يدرك بالحواس كالارض والسماء والملائكة والجن والشياطين وعذاب القبر ونعيمه وسؤال منكر ونكير والصراط والميزان والجنة والنار فانها موجودة ولكنا لا نشاهدها الان وسنشاهدها عند البعث

انما يرى الفارج من الدم الذي يسيل منها والدم موهوم وانما الموجود الم مثل الم اللدغ وسببه الى الاسباب تشبه بالهيات وهي صفات الملكات عن الدين

780

كيف كانوا يؤمنون بنزول جبرائيل عليه السلام وما كانوا يشاهدونه
ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن
بهذا فقد بطل الايمان بالملائكة والوحي اجمع عليك وان امنت
جوزت ان يشاهد النبي عليه السلام ما لا يشاهده كافة الامة فكيف
لا يجوز هذا في الميت المقام الثاني ان تتذكر امر النائم فانه
يرى في نومه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه
يصيح ويرفع جنبه وقد يزعج من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه
ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى
ظاهره ساكنا ولا ترى في يده حية ولا حية موجودة في حقه
والعذاب حاصل ولكنه في حق غير شاهد وان كان العذاب
الم اللدغ فلا فرق بين حية يتخيل او يشاهد المقام الثالث
ان تعلم ان الحية تنفث لا يثلم بل الذي يلقاك منها هو السم
ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل فيك
من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر مع غير سم لكان ذلك العذاب
قد توفر وقد كان لا يمكن تقدير ذلك النوع من العذاب الا بان
يضاف الى السبب الذي ينضم اليه في العادة والصفات المهلكات
تنقلب موذيات وموصلة الى النفوس عند الموت فيكون الامر بها

كالآلام لدفع الحيات من وجود الحيات فان قلت ما الصحيح من هذه
المقامات الثلث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر
بعده ومنهم من انكر الاول واثبت ومنهم من لم يثبت الا الثالث
وانا الحق الذى انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك فى حيز
الامكان وان من ينكر بعض ذلك فهو لطيف حصله وجهله بباقى
قدرة الله تع وعجايب تدبيره فينكر من افعال الله تع ما لم يأت
به ولم يألف وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلث فى
التغيب ممكن والتصديق بها واجب ورب عبد يباغت بنوع
واحد من هذه الانواع ورب عبد يجتمع عليه الانواع الثلث
هذا هو الحق فصدق به وسؤال المنكر ونكيره حق اذا قبر الميت
اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير
فيقولان ماكنت تقول فى هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو
عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا
عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفتح
فى قبره سبعين ذراعا فى سبعين ذراعا ثم ينور له فيه ثم يقال له
نم فيقول ارجع الى اهلى فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس
الذى لا يوقظه الا احب اهله حتى يبعث الله من مضجعه ذلك

وكان النكير اهيب من النكر حيث يسمى
بالمصدر فان النكير بمصدر بمعنى الانكار والنظ
والظاهر ان منكرا ونكيرا جنسان لاطراف العالم فلا يبعد ان
يتفق اموات باطراف العالم فى ساعة واحدة ولا يبعد ان يقال ان تكثيرهما اشارة الى
ان واحدا واحدا من الموتى يسئل فى القبر لا يختص بهذه الامة بل ربما
اعلم ان السؤال فى القبر للعام اعتقد به
الامام الماضى وهذا فى عامة العلماء اعتقد به
قال الشيخ الامام محمد عفا الله عنه وصح
عن القبر مختص بهذه الامة حاصة ان
فان قيل يرد عليه بعض الاخبار يقتضى بانه لا يكثر فى قبره وتكليف
يمكن التوفيق بينها فلنا سبعون ذراعا عبارة عما
عن تضييق قبره ومد البصر هنا عبارة عما
يعرض عليه من الجنة فيراها فرقا ويحتمل ان يكون
سبعون ذراعا سبعين ذراعا من ذراعا من كان
فى درجة اقل من له مد بصر لان مد البصر اكثر من
سبعين ذراعا منظر
اى يقول الميت اريد ان اجمع الى اهلى واخبرهم
واخبرهم بان حالى اطيب بعيد تبال لذلك
عيشى فى القبر على احسن حال واطيب
الشخص فى القبر على احسن حال واطيب من عيشى فانه لا رجوع للانسان من القبر
الى الدنيا منظر

اى فى حق رسول الله صلى الله عليه وسلم
فيقول هو رسول الله صلى الله عليه وسلم
فيقول لان كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفتح
فى قبره سبعين ذراعا فى سبعين ذراعا ثم ينور له فيه ثم يقال له
نم فيقول ارجع الى اهلى فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس
الذى لا يوقظه الا احب اهله حتى يبعث الله من مضجعه ذلك

انتهى كلامه

المنكر والنكير يسئلان الميت فى قبره فى
الحديث والاصح انه لا يسئل الا المكلف
وخلاف اجماع
الملكى الكثير
التواتر وان كا
الصالح قبل ظه
المرتشح واكثر
بان الميت جماد
الملك والملكوت
فان للنفوس
الشاة فكما ان
اليقتضى كذلك
تكن شاهدها

الزمان والاكثر وان
لا نهاية لعالم المثال
هذا عند الصوفية
وعند بعض المتقدمين
فى عالم الخيال
من تصرف

وان كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثلهم لا ادري

فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التأمي عليه

فتلتئم عليه فيختلف اضلاعه فلا يزال فيه معذبا حتى يبعث الله

من مضجعه ذلك وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين

منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه

اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين وهو خلاف ظاهر

الحديث والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر وتنعيمه وسؤال

وخلاف اجماع السلف على تسميتهما منكرا ونكيرا

الملكين اكثر من ان يحصى بحيث بلغ القدر المشترك منها حد

التواتر وان كان كل واحد منها خبر الاحاد واتفق عليه السلف

الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر بن

المريسي واكثر متاخري المعتزلة وبعض الروافض متمسكين

بان الميت جماد فلا يعذب وما سبق حجة عليهم ومن تأمل في عجائب

الملك والملكوت وغرائب صنعه تعالى لم يستنكف عن قبول امثال هذه

فان للنفس نشآت وهي في كل نشاة تشاهد صورا تقتضيها تلك

النشاة فكما انها تشاهد في المنام صورا لا تشاهدها في

اليقظة كذلك تشاهد في حال الانخلاع عن البدن امورا لم

تكن تشاهدها في الحيوة الدنيا كما يشير قول من قال الناس نيام فاذا

ماتوا انتبهوا

Interlinear glosses:
- قوله (above line 1)
- اي تحيره وتردده في الكلام (above تلجلجه)
- اي التردد
- اي ضرب
- القرع هو الذي يظهر من الضرب
- اي لم يمتنع ولم يعجب
- اي حالات واحوال
- انتزاع الروح عنه
- فاذا ماتوا علموا الوجه

Margin note:

المراد بالقدر المشترك ثبوت الحديث وتحققه في حق السوال والتنعم والتعذيب الخ

هذا الانكار متعلق بكل من سوال منكر ونكير والاحياء في قبورهم وعذاب القبر كما في المواقف

رسول وهو
ما توافقوا على بعثة الرسل جمع رسول وهو من ارسله الله تعالى
الى الخلق يدعوهم اليه بالاوامر والنواهي الشرعية بالمعجزات
جمع معجزة وهو امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي
النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يدل على صدقه ولا
يمكنهم معارضته ولها بسبعة شروط الاول ان يكون فعل
الله تعالى او ما يقوم مقامه من التروك الثاني ان يكون خارقا
للعادة الثالث ان يتعذر معارضة الرابع ان تكون مقرونة
بالتحدي ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفي قرائن
الاحوال الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي
كذا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه السادس ان لا يكونوا
مكذبوا المدعي واظهره مكذبا له فلو انطق الله فقال انه كاذب
لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ان احيى الميت فيكذبه
فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة وهو غير مكذب لان الاحياء
معجزة وانما المكذب هو ذكر الشخص بلا وهو بعد الاحياء
مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه السابع ان
لا يكفر المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها او متأخرة
بزمان يسير مقدار مثل والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة

كرامة

وعلامة لوبيز موكر
المعجزة الة النبوة
للثاني فان
الاظلال الثاني

التحدي اصل اللغة
المنازعة وههنا المنازعة
في النبوة وقيل التحدي هو ان
يطلب المتحدي من القوم ان
يطلبوا منه ما يظهر به معجزهم
في امور

182

منشأ نقوله وبقية الرسل ؟؟

كرامات من لدن آدم الى نبينا محمد عليه السلام حق لما بنبوة
آدم فالايات الدالة على انه امر ونهى مع القطع بانه لم يكن في زمانه
نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته
عما نقل عن بعض البراهمة كفر واعلم ان السمنية واكثر البراهمة
ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم فقط
والصابئية بنبوة شيث وادريس فقط وبعض اليهود بنبوة غير
موسى على ما يعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدناه منهم
وجمهور اليهود والمجوس والنصارى ينكرون نبوة نبينا
محمد عليه الصلاة والسلام وبعض النصارى وبعض ينكرون
رسالته الى غير العرب وهو خلاف النصوص حيث قال الله تعالى
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك
الا كافة للناس وما قيل ان الاحتياج الى هيطلم كان مختصا بالعرب
لفشو الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد لانهم لاختلال
دينهم بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال مبين ومحمد خاتم
الانبياء اما نبوة فلانه ادعى النبوة واظهر الخوارق و
كلاهما بلغ حد التواتر على ان القرآن الكريم الذي اوحي اليه
موجود محفوظ وقد دعى المخالفين من اعاديه الى المعارضة

ما يعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدناه منهم
اليهود ؟؟

وطريق الرد عليهم انهم لا سلموا مجيء نبوة
بادئة الفاطمة والمعجزات الباهرة وجب
عليهم ان يعترفوا لما تواتر نقله من معجزاته
لبعثته الى الامم كافة لا الى العرب خاصة
فانه قد علم وذكر منه ما علم وجوده
ودعواه الرسالة سر ؟؟ واقد

ما يعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدناه منهم
وطريق الرد عليهم انهم لا سلموا مجيء نبوة
بادئة الفاطمة والمعجزات الباهرة وجب
عليهم ان يعترفوا لما تواتر نقله من معجزاته
لبعثته الى الامم كافة لا الى العرب خاصة
فانه قد علم وذكر منه ما علم وجوده
ودعواه الرسالة سر ؟؟ واقد

وقد اتفقوا على ان هذا الامر انتهى بمكان
قبل البعثة لا يمكن ان يكون اتفاقيا ولا انه له هذا الامر واورث
عليه بل ان تكليف قبل الامة لانشاء التكليف للامة
ليس هذا انسان يصح

محمد عليه السلام



بالبيان اقصر سورة عن مثله فلم يقدروا عليه وعدلوا
عن المعارضة بالوقوف الى المضاربة والمقارعة بالسيوف
ولم يات من زعم من صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان احد بمثله
ولا بما يدانيه فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتاليف
العجيب المخالف لما يوجد فصحاء العرب في كلامهم
والمقام على كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لكونه في الدرجة العليا
من الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب
اليه الجمهور او لمجموع الامرين كما قاله القاضي او لصرف الله
اياهم عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام وادعاه
من سخيف الكلام او صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحاجون
بها في المعارضة بيثبت بنبوة عليه السلام على ان المعجزات
المغايرة للقران وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك
بينها متواتر كشجاعة علي وسخاوة حاتم وحلم احنف في
اثبات المطلوب وسيرته المطهرة واحواله قبل النبوة وبعدها
وطهور وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقايق الحكمية
التي يعجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشا بين قوم غلب فيهم
الجاهلية ولم يمارس الخط والقلم وتاديبه وتعريفه لذلك

بالاتيان باقصر سورة عن مثله فلم يقدروا عليه وعدلوا
عن المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقارعة بالسيوف
ولم يات من ينسب الى صحة الله صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان احد بمثله
ولا بما يدانيه فضلا كان اعجازه للاسلوب البديع والتاليف
العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم
والمقامات كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لكونه في الدرجة العليا
من الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب
اليه الجمهور او لمجموع الامرين كما قاله القاضي او لصرف الله
اياهم عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام وان كان
من سخيف الكلام او لعرفتهم بانه تسلبهم العلوم التي يحتاجون
اليها في المعارضة بنبوة عليه السلام على ان المعجزات
المغايرة للقرآن وان لم يثبت ان كلا منها فالقدر المشترك
بينها متواتر كشجاعة علي وسخاوة حاتم وحكاية في
اثبات المطلوب وسيرته الطاهرة واحواله قبل النبوة وبعدها
وخلقه العظيم وبيانه المعارف الالهية والدقايق الحكمية
التي يعجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشا بين قوم غلب فيهم
الجاهلية ولم يمارس الخط والتعلم والتادب وغير ذلك

من شمائله

من شمائله الكريمة بشهر الالباب اقوى دليل على نبوته صلى الله
عليه وسلم وانه الكعبة خاتم الانبياء ولا نبي بعده فلقوله تعالى
ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله عليه السلام لعلي صلى
الله عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي
وقال اهل البصائر لما كان فائدة الشرع دعوى الخلق الى
الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور
التي يعجز عنها عقولهم وتقريرهم بالحجج القاطعة وازاحة الشبه
الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء بهذه الامور على الوجه
الاتم الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا
فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعث نبي بعده فلذا ختم به النبوة
واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته فهو مما يؤيد كونه
خاتم النبيين ولا نبيا معصوما من الكفر قبل الوحي وبعده
ومن الكبائر عمدا والصغيرة عندنا ان لا يخلق الله فيهم ذنبا
وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور فاجمع اهل الملل والشرايع
كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم
فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى وفي جواز صدوره

قال النبي صلى الله عليه وسلم ينزل عيسى الى الارض ويتزوج ويولد له
ويمكث خمسا واربعين سنة ثم يموت ويدفن
معي في قبري فاقوم انا وعيسى بن مريم
من قبر واحد بين ابي بكر وعمر رضي الله عنهما

فان ابطل الاتمام والاكمال والتكامل الاستكمال
عدم انبيان نبي بعده عليه السلام لجواز ان يجيء ويتدارك
الشريعة ما فات عنها بيانه كما وقع في السلف وكذا
لا يقال ان عيسى عليه السلام ينزل

فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلافا لبعضهم الاكثرون وجوزه
القاضي ابو بكر واما سائر الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون
عن تعمدها واما عن صدورها سهوا وكما سبق الخطائي التاويل فقال
المصنف المواقف انه جوزه الاكثرون وقال العلامة الشارح
والمختار خلافه وفي الصغائر المشعرة بالخسة كسرقة لقمة عمدا وسهوا
خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم مجوزون له سهوا بشرط
ان ينبهوا عليه وعن الصغائر الغير المشعرة ايضا عمدا كما ذكره
العلامة التفتازاني في شرح المقاصد لكن قال في شرح العقايد
واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز
سهوا بالاتفاق الامايدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة
ونقصان الكيل والوزن
لكن المحققون اشترطوا ان ينبهوا عليه وينبهوا بعد هذا كله
بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة ومنع الشيعة
صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهارهم
الكفر تقية واذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما يقدم
فاما ان يقول بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن
والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة قلت هذا كلامه
ولا يخفى ما بين اوله واخره من شوب التنافي واختيرهُ

المواقف